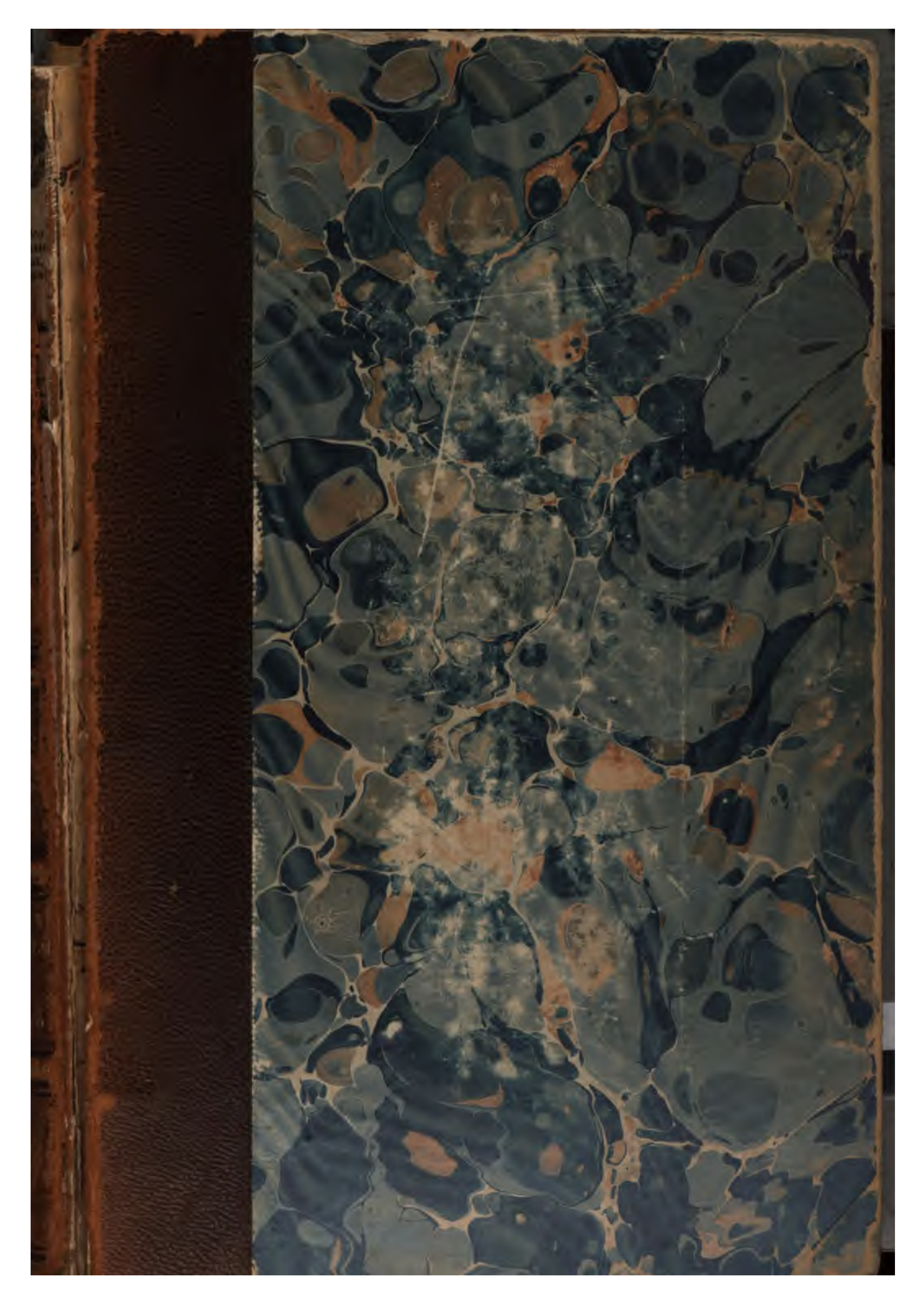
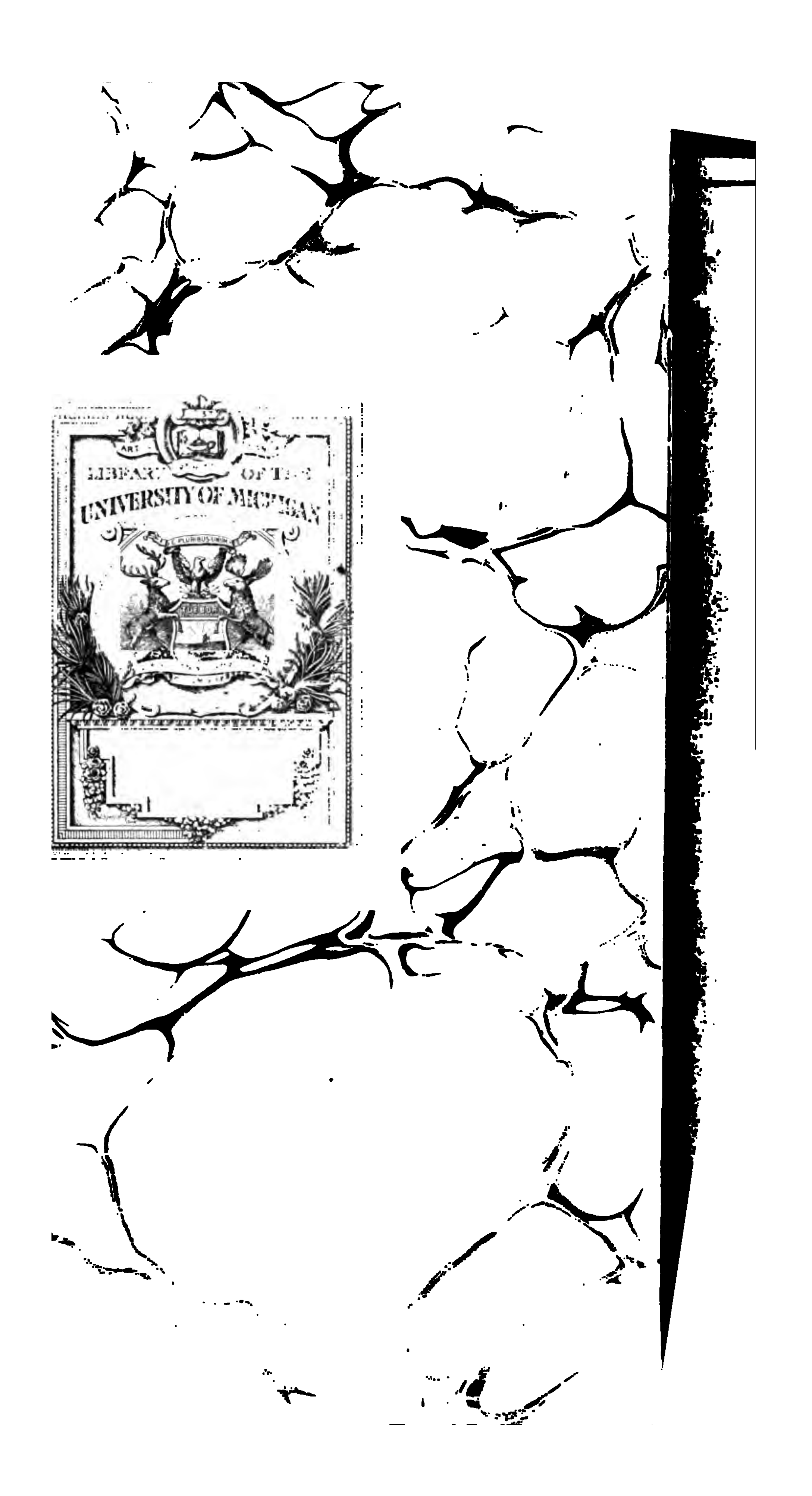



ART
UNIVERSITY OF
PLURIBUS UNUM

RECUEIL

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

TOME QUATRIÈME


LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN



RECUEIL

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

TOME QUATRIÈME

ANGERS — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4. RUE GARNIER.

RECUEIL

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PAR

CH. CLERMONT-GANNEAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE, DIRECTEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

Avec Planches et Gravures

TOME IV

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1901

RECUEIL

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

§ 1.

Jarres israélites marquées à l'estampille des rois de Juda.

I

Au cours des grandes excavations entreprises en 1869 à Jérusalem, le long des faces extérieures de l'angle sud-est de l'enceinte du Haram, au lieu dit Ophel, Sir Charles Warren avait découvert[1], à une profondeur considérable, non loin du niveau des assises inférieures de l'ancien mur, un groupe de huit anses de vases en terre cuite, qui présentaient les caractères non équivoques d'une haute antiquité.

A en juger par la force et l'épaisseur des anses, en argile bien cuite, rouge, dure, recouverte d'un dépôt pulvérulent grisâtre, et, aussi, par les fragments de panse y adhérents, ces vases devaient être de grande taille, peut-être des jarres analogues, comme formes et comme dimensions, aux jarres phéniciennes et carthaginoises dont j'ai eu l'occasion de parler ailleurs[2]. La robustesse des anses, notamment, comparée à leur diamètre relativement faible, les rapproche sensiblement de ces spécimens plus complets de la céramique orientale qui, sous ce rapport, se distinguent nettement des amphores de fabrication hellénique à hautes anses surélevées. Ainsi que je l'ai expliqué dans la notice citée ci-dessus, ces anses petites et trapues constituaient

1. Exactement, le 19 janvier 1869, d'après la teneur de l'étiquette apposée, le jour même de la trouvaille, sur l'anse A ; à une profondeur de 52 pieds.
2. *Recueil d'archéologie orientale*, vol. III, p. 73.

moins une poignée, destinée à soulever la jarre à la main, qu'une sorte d'anneau fixe servant au passage d'une corde à l'aide de laquelle on la manœuvrait. Il devait en être de même pour les jarres de Jérusalem dont, seules, les anses nous ont été conservées.

Mais, bien que d'un intérêt réel pour l'archéologie, c'est surtout par leur valeur épigraphique que ces débris méritent l'attention.

Sept de ces anses, en effet, portent des timbres à légendes hébraïques plus ou moins bien conservées; les lettres, du type phénicien, se distinguent par les particularités propres à l'alphabet hébreu archaïque tel qu'il se montre à nous dans les deux grandes inscriptions découvertes par moi au village de Selwân; dans l'inscription du canal souterrain de Siloé; dans le reste de cartouche que j'ai signalé au dessus de la porte de l'édicule monolithe de Selwân; enfin, sur les cachets israélites de l'époque des rois. *A priori*, par les seules raisons paléographiques, on était donc en droit de reporter la date des anses en question à cette dernière époque. Je montrerai tout à l'heure que ce diagnostic est pleinement confirmé par la teneur même de ces courtes légendes.

Voici la description des huit anses formant groupe, telle qu'elle résulte de l'examen minutieux que j'ai eu, dans le temps, l'occasion de faire des originaux conservés à Londres dans les collections du *Palestine Exploration Fund*, aussi bien que des excellents moulages que j'en possède. Elle reproduit en partie, en la complétant et la corrigeant sur plusieurs points, celle que j'avais donnée en 1883[1].

A. — Tout en haut de l'anse, deux cercles concentriques, annulaires, avec un point central (motif qui se retrouve dans la décoration égyptienne et assyrienne), imprimés en creux.

Immédiatement au dessous, empreinte d'un cachet ovale exécuté d'une façon indépendante de la précédente : disque, ou épervier solaire, en relief, aux deux ailes éployées; autour du

1. Clermont-Ganneau, *Sceaux et cachets israélites, phéniciens*, etc., p. 11 et suiv., pl. I, n° 3 (cf. p. 48).

symbole, quatre caractères phéniciens, en relief, répartis ainsi dans les quatre cantons, au dessus et au dessous des ailes :

לך	למ
ף	ז



Le premier *lamed* n'est venu qu'en partie, le haut de la lettre ayant porté dans le vide. La légende est complète, comme le montre l'étendue du champ. Le timbre a été apposé longitudinalement par rapport à l'anse, de telle manière que l'épervier est orienté de côté, une aile en bas, une aile en haut; les caractères, par suite, se lisent verticalement, selon la longueur de l'anse.

B. — Même symbole ailé. Au dessus et au dessous de l'aile gauche, caractères en relief :

. . .   לך
. . .   שת

Il y avait probablement, au dessus et au dessous de l'aile droite, qui manque en partie, d'autres caractères qui ne sont pas venus, par suite de l'insuffisance de la pression sur l'argile crue. Le symbole ailé est marqué double, par l'effet du glissement, ou de la réapposition de la matrice; les traits des lettres sont, au contraire, de la plus grande netteté, ce qui tendrait à faire admettre, bien que cela paraisse quelque peu singulier, une impression exécutée en deux fois, par deux matrices distinctes, l'une pour le symbole, l'autre pour les lettres (?). L'estampille est apposée transversalement par rapport à la direction de l'anse.

C. — Même estampille, apposée longitudinalement, mais presque effacée par la superposition, faite après coup, de deux cercles annulaires concentriques. On distingue encore, néanmoins, au dessous de l'aile gauche, les deux caractères : שת....., et, au dessus, peut-être les restes d'un *kaph*; ce qui semble indi-

quer une légende similaire de celle de B. Les mêmes cercles annulaires concentriques ont été répétés à côté du cachet, sur le champ duquel ils mordent légèrement.

D. — Cachet ovale très allongé apposé longitudinalement. Même symbole ailé bien marqué; au dessus, restes de lettres dont il ne subsiste que la tige ou les queues, et qui peuvent avoir appartenu, vu la place qu'elles occupent, au mot למ[ל]ך. Elles ne paraissent pas avoir été cantonnées.

Il devait y avoir vraisemblablement, au-dessous du symbole ailé, d'autres caractères qui ne sont pas venus, le cachet, appliqué sur une côte saillante de l'anse, côte qu'il a écrasée en partie, ayant porté à moitié dans le vide.

E. — Même symbole ailé. Estampille apposée longitudinalement. Au-dessus, cantonnées à droite et à gauche, queues de lettres : [ל]מ[ל]ך. Au-dessous, dans le canton de droite, lettre à éléments angulaires (débris de *chin?*) ; à gauche : כה..... Le *kaph* a souffert dans sa partie supérieure.

F. — Même symbole ailé. Estampille apposée obliquement. Dans le canton supérieur de droite, traces du ל = *lamed* possessif? Au-dessous, traces de lettres indistinctes.



G. — Même symbole ailé. Estampille apposée longitudinalement. Traces indistinctes de lettres dans les deux cantons supérieurs.

H. — Anse sans estampille. Une simple croix, emboîtée par en haut dans la concavité d'une sorte d'arc de cercle; le tout visiblement exécuté à la pointe de l'ébauchoir, dans la terre molle; la section transversale des traits est triangulaire.

La dernière anse, bien qu'anépigraphe, doit être, néanmoins, considérée comme congénère, autant par suite de ses affinités matérielles avec les précédentes, que du fait qu'elle a été recueillie à côté de celles-ci. L'absence de timbre sur l'anse H peut

s'expliquer de différentes manières; par exemple, il est possible que les timbres ne fussent apposés parfois, sinon toujours, que sur l'une des anses de la jarre; ou bien, on peut s'imaginer des jarres qui, bien que contemporaines et de même fabrication, étaient dépourvues de tout timbre parce qu'elles n'appartenaient pas à la catégorie spéciale de celles qui étaient marquées expressément de ces timbres, timbres dont il nous reste maintenant à déterminer, en même temps que la lecture, l'origine et la raison d'être.

II

Jusqu'à ces derniers temps les avis ont été partagés sur la manière dont il fallait lire et, surtout, interpréter les courtes épigraphies, dont une seule (anse A) nous est parvenue à peu près intacte.

M. Greville Chester[1], s'appuyant sur l'autorité de Samuel Birch, proposait la transcription et la traduction suivantes des deux estampilles qui sont le mieux conservées :

Anse A. — LeMeLeK ZePHa.

Au, *ou* du roi Zepha.

Anse B. — ..... LeK SHaT.

... roi Shat.

Le malheur est que l'histoire est parfaitement muette sur le compte des prétendus rois *Zepha* et *Shat*; aussi, l'existence de ces illustres inconnus semblait bien difficile à admettre. Il fallait chercher autre chose.

Une idée semblait tout d'abord, assez naturelle, surtout si l'on tient compte des habitudes de la céramique grecque; c'était de supposer que ces estampilles apposées sur les anses des jarres pouvaient contenir tout simplement le nom du potier qui les avait fabriquées ou bien des magistrats en charge à l'époque de la fabrication. Partant de là, on était amené à se demander si l'on n'avait pas affaire à des noms propres théophores, de personnes, composés de l'élément divin *Moloch*, en combinaison avec les

1. *Recovery of Jerusalem*, 1871, p. 473-474.

éléments adventices זף et שת... Je m'étais moi-même contenté de ce pis-aller[1], un peu trop facilement, je dois l'avouer, car à la réflexion, des scrupules m'étaient venus : cette série de noms de personnes dans la composition desquels l'élément divin *Moloch* reviendrait avec une persistance vraiment faite pour surprendre; l'impossibilité d'expliquer d'une façon satisfaisante les éléments adventices combinés avec cet élément divin; l'insistance marquée avec laquelle le mot מלך est mis en vedette et détaché du reste de l'épigraphie, etc., étaient autant de contre-indications.

Plus tard, M. Sayce fut conduit, par des considérations analogues, à reprendre la question. Il proposa d'interpréter ainsi ces légendes obscures[2] :

B, C : למלך שת, « Au Moloch Set ».

A : למלך זף, « Au Moloch de Ziph ».

E : למלך שׂ[כ]ה, « Au Moloch de Socho ».

Il s'agirait, selon lui, de vases dédiés au dieu Moloch. Ce dieu sémitique serait identifié, dans le premier cas, avec le fameux dieu égyptien Set; dans les deux autres cas, déterminé par le nom de deux villes de Juda où il aurait été adoré, la ville de Ziph et celle de Socho.

Ainsi que je le montrerai tout à l'heure, cette solution d'ordre théologique n'est pas recevable. Toutefois, il y avait dans l'hypothèse de M. Sayce une part de vérité qu'il convient de retenir, c'est que les seconds mots des légendes sont bien réellement des noms de villes, et de villes de Juda : l'une, *Ziph*, écrite en toutes lettres; l'autre, *Socho*, très sagacement restituée. Cette explication partielle est applicable, comme nous le verrons, même au groupe שת..., lequel n'a rien à voir avec le nom du dieu Set, contrairement à l'idée de M. Sayce qui se lance à ce sujet dans une longue dissertation mythologique n'ayant qu'un tort, celui de pécher par la base.

Somme toute, le problème attendait encore sa solution[3].

1. *Sceaux et cachets*, l. c.
2. Palestine Exploration Fund, *Quarterly Statement*, 1893, pp. 240-241.
3. Je ne mentionne que pour mémoire l'essai, peu heureux de M. Pilcher

III

Cette solution, ou, du moins, les éléments de la solution sont venus, après bien des années, et cela, comme il arrive souvent, sous la forme d'une nouvelle trouvaille.

A la fin de l'année 1898, M. Bliss a entrepris, pour le compte du *Palestine Exploration Fund*, de grandes fouilles dans un tell antique situé dans la région nord de Beît Djibrîn et appelé Tell Zakariya[1]. Il espérait y retrouver l'emplacement de l'introuvable Gath, la fameuse ville des Philistins. Les fouilles n'ont pas, sur ce point, justifié ses espérances, mais elles n'en ont pas moins amené la découverte de nombre d'objets antiques fort intéressants pour l'archéologie de la Palestine, sans parler de restes de constructions dont quelques parties remontent vraisemblablement à une époque reculée, bien qu'il soit impossible jusqu'à nouvel ordre de leur assigner une date précise.

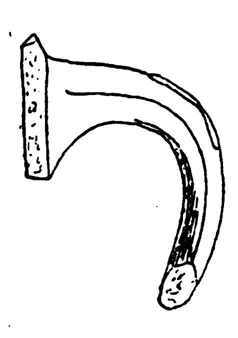
Or, parmi les nombreux débris de poteries sortis de ces premières fouilles — je parlerai, plus loin, des fouilles ultérieures et de leurs résultats — M. Bliss a eu la bonne fortune de mettre la main sur une anse de jarre, en terre cuite rouge foncé, portant une estampille elliptique qu'il décrit ainsi[2] :

... Elle contient une figure à quatre ailes, en relief, et deux lignes d'écriture phénicienne, toutes deux en relief, l'une au-dessus, l'autre au-dessous de la figure. L'inscription fait face au col de la jarre; en d'autres termes, elle se lit sens dessus dessous par rapport à la base supposée de la jarre(?)..... La figure entre les deux lignes d'écriture semble représenter un animal (un aigle ?), avec quatre ailes recourbées en dedans, deux en haut et deux en bas ; le corps se termine à la partie supérieure par une tête en forme de coin, sans aucune espèce de détails, et, à sa partie inférieure, par une sorte de ligne en zigzag entre les deux ailes..... Au-dessus de la figure sont les quatre lettres למלך et, au-dessous, les quatre lettres חברן, ce qui donne, pour l'ensemble de l'inscription : למלך חברן... La traduction naturelle est : *Appartenant au roi de Hébron*, ou bien, *Appartenant au roi Hébron*.

(*Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology.*, 1898, XX, p. 213 et suiv.), qui a plutôt fait reculer la question en soutenant l'opinion paradoxale que ces anses estampillées doivent être classées à l'époque d'Hérode, de même que les autres textes hébreux en caractères phéniciens découverts à Jérusalem !

1. A une trentaine de kilomètres ouest-sud-ouest de Jérusalem.
2. P. E. F., *Quart. Statem.*, April 1899, p. 103 et suiv.

Je reproduis ci-dessous le dessin, peut-être un peu rudimentaire, mais assez fidèle[1], qui accompagne cette description.





L'étroite parenté de cette anse estampillée avec celles découvertes à Jérusalem, près de trente ans auparavant, saute aux yeux; et M. Bliss ne pouvait manquer de faire le rapprochement. Tout en faisant remarquer que le nom de la ville de Hébron apparaît aussi dans la Bible comme nom de personnes[2], M. Bliss estime avec raison que cette nouvelle légende fait pencher la balance en faveur de l'interprétation comme noms de villes de tous les seconds éléments de ces légendes, légendes visiblement congénères. Écartant implicitement l'une des deux traductions qu'il avait mises en ligne (« Au roi Hébron »)[3], il retient l'autre : « Au roi de Hébron ». Il part de là pour aboutir à la conclusion suivante :

La ville de Hébron, autrefois Kiriat Arba, n'ayant reçu ce premier nom qu'à l'époque de la conquête de la Palestine par les Hébreux; d'autre part, David, bien qu'installé à Hébron pendant les sept premières années de son règne, ayant été, dès cette époque même, « roi sur Israël » et n'ayant guère pu, par conséquent, porter le titre restreint de « roi de Hébron », c'est entre ces deux points extrêmes, c'est-à-dire entre le temps de Josué et celui de David, qu'il conviendrait de placer la date du

1. Comme j'ai pu m'en assurer, grâce à un moulage que je dois à l'obligeance du Comité du Palestine Exploration Fund.

2. On peut ajouter, ce qui est assez curieux, qu'il en est de même pour le nom de זף = זיף.

3. Hébron étant considéré comme nom d'homme. M. Hilprecht, tout récemment encore (P. E. F., *Statement*, 1899, p. 209), s'est attardé, bien à tort, à ce mirage irrévocablement dissipé par les faits.

monument. La date la plus basse ne pourrait dépasser l'intronisation de Saül, parce que c'est à partir de ce moment que le mot *melek*, « roi », a pris un sens plus large et a cessé d'être appliqué, comme il l'était dans la période antérieure, au chef d'une ville ou d'un simple district.

Tel est le raisonnement de M. Bliss. Pour quiconque a quelque expérience de la paléographie sémitique, cette conclusion semblera inadmissible ; la forme des lettres de la légende en question suffit, à elle seule, pour montrer qu'elles sont postérieures — et peut-être de beaucoup — à l'époque de David ; le plus qu'on puisse dire, c'est que, selon toute apparence, elles sont antérieures à l'exil, ce qui est déjà fort joli. L'erreur de M. Bliss provient de ce qu'il n'a pas compris le véritable sens de cette légende, dont la concision est, en effet, quelque peu déroutante, mais qui, cependant, rapprochée de ses congénères, contient, comme je vais essayer de le montrer, la véritable clef du problème.

IV[1]

Un mot, d'abord, sur la nature de la figuration ailée qui apparaît sur l'estampille de l'anse de Tell Zakariya.

Elle a fort embarrassé M. Bliss qui, sur le premier moment, pensait, non sans hésitation, à un aigle. Un peu plus tard[2], son collaborateur, M. Macalister, penchait pour un papillon, et lui-même, par une conception assez bizarre, considérait les quatre ailes comme étant déposées « diagonalement » par rapport au

1. Les observations suivantes ont fait l'objet d'une note sommaire qui a été publiée dans le P. E. F., *Quarterly Statement*, July 1899, pp. 204-207; cf. *id.*, October, p. 355. Dans ce même dernier numéro (p. 353), M. Conder dit voir, lui aussi, un scarabée dans ce symbole; mais il oublie que cette identification, donnée par lui comme nouvelle, avait été proposée par moi, trois mois auparavant, dans le numéro de juillet du *Statement*, numéro qu'il avait certainement dû lire, puisque, dans d'autres parties de ses mêmes notes, il vise les pages 270 et 273 dudit *Statement*. Sa phrase « I do not see it suggested that the figure on these handles is a rude scarabæus », doit être évidemment passée sur le compte d'une réminiscence inconsciente. Il eût été moins loin de la vérité, s'il eût dit : « I do not remember... »

2. *Id.*, July 1899, p. 184.

corps. En réalité, il y a simplement deux paires d'ailes, rigoureusement symétriques et recourbées, la première paire en haut, la seconde en bas.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la reproduction donnée ci-dessus[1], pour se convaincre qu'il ne s'agit ni d'un aigle, ni d'un papillon. C'est tout simplement le symbole égyptien bien connu, le *scarabée aux quatre ailes éployées*, vu de dos, la tête en haut. Nous n'avons ici, par suite du manque de détails et de la grossièreté du travail, que la silhouette de la bestiole sacrée ; mais cette silhouette est d'une rare fidélité. Ce symbole créé sur les bords du Nil avait, comme tant d'autres, fait fortune en Orient et principalement en Syrie. C'est ce que prouve catégoriquement, entre autres, un sceau d'onyx gravé, en caractères phéniciens archaïques, au nom de Abd-Hadad, que j'ai fait connaître autrefois[2], et qui représente dans la même position, le même scarabée; la seule différence consiste dans le fini et la perfection de l'exécution qu'on admire chez celui-ci.

Cette constatation est importante, parce qu'elle établit un premier et intime rapport entre l'anse de Tell Zakariya et les anses de Jérusalem. En effet, celles-ci portent l'estampille d'un autre symbole, également d'origine égytienne, et non moins populaire en Syrie, le disque solaire ailé ou l'épervier sacré. Il y aurait beaucoup à dire sur ce dernier symbole dans lequel, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, j'incline à reconnaître ce que les Israélites appelaient le *kabod*. J'aurai, j'espère, l'occasion d'y revenir.

Ce premier point déterminé, j'arrive à l'interprétation de la légende elle-même.

Il ne saurait plus y avoir de doute désormais que, dans cette légende, le second terme, חברן, est le nom même de la ville de *Hébron*, de même que זף et [ש]כה[3], sur les estampilles congénères

1. P. 8. Cf. les autres exemplaires publiés ultérieurement, *id.*, *ib.*, plate V, et que je reproduis plus loin, p. 17.

2. *Recueil d'archéologie orientale*, vol. I, p. 167.

3. Ou, plutôt, [שו]כה, comme nous en aurons tout à l'heure la preuve formelle.

des anses de Jérusalem, sont les noms des villes de Juda *Ziph* et *Socho*.

La légende de l'estampille B, elle aussi, doit rentrer dans la même catégorie. שת n'est ni le nom d'un prétendu roi *Shat*, ni le nom du dieu égyptien *Set*, mais bien encore un autre nom de ville, et de ville appartenant vraisemblablement au même groupe géographique que les autres, c'est-à-dire à la partie du territoire de Juda située au sud-sud-ouest de Jérusalem. La liste de Josué, il est vrai, ne contient pas de ville de ce nom. Mais on n'a pas jusqu'ici suffisamment tenu compte d'un fait essentiel[1], et que j'avais pourtant signalé autrefois dans ma transcription, à savoir que la légende de cette estampille est visiblement incomplète. Les caractères שת, par lesquels se termine la seconde ligne, devaient être *précédés* d'un ou deux autres caractères, qui ont disparu, ou ne sont pas venus sur l'empreinte, mais dont la place est parfaitement indiquée. C'est ce que montre clairement la disposition matérielle de l'inscription, distribuée symétriquement en quatre parties dans les quatre cantons que forment les ailes du disque ailé. Voici le schéma de cet arrangement tout à fait démonstratif :

ל ך	[למ]
ש ת	? ?

Dans ces conditions, שת ne saurait être considéré comme formant un nom ou mot complet ; ce ne peut être que la *terminaison* d'un nom dont le commencement manque. Je serais tenté, en conséquence, de restituer [מר]שת[2], [*More*]*chat* ou *Morechet*, ville qui serait bien en situation à côté de celle de Hébron, Ziph et Socho.

1. Sauf, toutefois, M. Pilcher, *l. c.*

2. On pourrait aussi penser à [חד]שת = חדשה, *Hadachah*, ville de Juda, dans la Chephelah (*Josué*, xv, 37). Mais cette restitution paraît moins satisfaisante, tant sous le rapport de la forme grammaticale que sous celui de la position géographique. Pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, je serais d'avis d'identifier la *Hadachah* de Josué avec le village actuel de *Hatta*, à l'est de Medjdel et d'Ascalon. Cf. sur ce point mes *Archaeological Researches in Palestine*, vol. II, p. 76, note.

Reste à rendre compte du mot מלך, précédé du *lamed*, soit possessif, soit dédicatoire, mot par lequel débutent uniformément toutes ces petites épigraphes congénères.

Il me semble impossible d'y voir, avec M. Sayce, le nom du dieu *Moloch* et de comprendre : « Au Moloch de telle ou telle cité »[1]. S'il s'agissait réellement d'une dédicace au dieu de la cité, on s'attendrait bien plutôt au vocable *Baal* qu'au vocable *Moloch*. Et puis, cette dédicace solennelle serait bien peu à sa place, cachée pour ainsi dire dans une estampille minuscule marquant discrètement une simple anse de jarre; en pareil cas, c'est plutôt la panse qui aurait dû recevoir une telle dédicace, et la dédicace aurait dû être tracée en beaux caractères, bien apparents. Force est donc de prendre le mot מלך dans son sens ordinaire de *roi*.

Mais alors comment agencer ce mot *roi* avec les divers noms de villes qui lui sont associés? Il est tout aussi difficile d'admettre que ces légendes doivent être traduites, comme le suppose M. Bliss : « Au roi de telle ou telle ville ». Comme je l'ai fait remarquer plus haut, les seules considérations paléographiques suffiraient à nous montrer que les estampilles ne peuvent être antérieures à l'époque des rois de Juda, c'est-à-dire à une époque où il ne saurait plus être question d'un « roi de Hébron », d'un « roi de Ziph », d'un « roi de Socho », etc. Il est de toute impossibilité historique d'admettre, à cette date, relativement tardive, la survivance de petits royaumes analogues à ceux dans lesquels la Palestine était encore morcelée au moment de la conquête de Josué. Tout au plus pourrait-on parler de « gouverneurs »; mais le titre de *melek* appliqué à de simples gouverneurs serait vraiment excessif et en complet désaccord aussi bien avec la valeur certaine du mot qu'avec tout ce que nous apprend la Bible sur l'organisation du royaume de Juda.

La difficulté est grande, comme on le voit. De quelque côté

1. M. Conder a repris tout récemment à son compte l'hypothèse insoutenable de M. Sayce (P. E. F., *Stat.*, 1899, p. 353). Mais ce ne sont certes pas les arguments qu'il invoque qui renfloueront ce vieux bateau définitivement coulé.

que nous nous tournions, nous nous heurtons à de hautes objections. Comment en sortir ?

La solution de la question pourrait bien être celle dont l'idée première a été suggérée à l'un de mes meilleurs auditeurs, M. Daveluy, par la discussion à laquelle j'ai soumis cet ensemble de petits textes dans mes leçons du Collège de France. Elle consisterait à isoler complètement les deux parties de ces courtes légendes, en lisant, non pas לְמֶלֶךְ, « au roi de... », à l'état construit, comme on le faisait jusqu'ici, mais bien, comme je l'avais proposé : לַמֶּלֶךְ (=ל+ המלך), « au roi », ou « du roi », d'une façon absolue, avec l'article virtuel[1]. On supprimerait ainsi tout rapport grammatical entre l'expression « au roi » et le nom de ville qui la suit. « Au roi », sans aucun autre déterminatif, voudrait dire « au roi (de Juda) », au roi régnant quel qu'il fût. Puis viendrait, tout à fait indépendant de cette première formule qui se suffit à elle-même, le nom de la ville, nom variant selon la provenance ou la destination des jarres, et indiquant leur origine :

Au roi. — Hébron.
Au roi. — Ziph.
Au roi. — Socho.
Etc. — Etc.

Cette disjonction radicale des deux termes nous débarrasserait d'une grosse difficulté. La manière dont sont disposées matériellement les épigraphes est tout en faveur de cette façon de voir. La légende est, en effet, constamment et systématiquement divisée en deux parties, séparées par le symbole : au-dessus de celui-ci, l'expression « au roi » ; au-dessous, le nom de la ville.

Si nous entrons dans cet ordre d'idées, nous pouvons imaginer que ces jarres étaient destinées à contenir certains produits — de l'huile, par exemple, du vin, ou bien encore peut-être des grains ou de la farine — représentant les tributs fournis en nature aux magasins royaux par les principales villes du royaume.

1. Inutile d'insister sur la singulière inadvertance de M. Sayce (*l. c.*, p. 210) qui, oubliant une des règles élémentaires de la grammaire hébraïque, semble croire, qu'il faudrait de toute nécessité להמלך, avec l'article graphiquement exprimé.

Cela expliquerait assez bien la présence, à Jérusalem, de ces jarres timbrées aux noms de différentes cités et toutes caractérisées par la formule officielle, générale et invariable : *Au roi*. En se plaçant à ce dernier point de vue, il est bon de tenir compte du fait matériel, et bien significatif, que le groupe des anses de Jérusalem a été exhumé, à Jérusalem, au pied même du palais royal, sis à l'angle sud-est de l'enceinte du Haram.

M. Daveluy a ingénieusement rappelé, à ce propos, le passage de la Bible[1] où il est question des douze commissaires (*niççâbîm*) de Salomon, chargés de percevoir, mois par mois, à tour de rôle, dans toute l'étendue du royaume, les provenances en nature de toute espèce et, notamment, les approvisionnements nécessaires pour la table royale. On peut y ajouter le passage similaire[2] qui se rapporte au règne de David et, surtout, celui où il est parlé des magasin d'Ézéchias pour les approvisionnements de froment, de vin, d'huile, etc.[3]. A comparer aussi ce que dit Ézéchiel[4] relativement à la redevance (*teroumah*) d'huile à laquelle est tenu tout le peuple du pays envers le *nasi* d'Israël.

S'il en était réellement ainsi, on comprend que l'autorité royale avait intérêt à ce que la capacité des jarres destinées à ce service fût contrôlée, afin d'éviter toute fraude sur les quantités à livrer. Le moyen le plus pratique c'était, évidemment, d'exiger que les livraisons fussent faites dans des récipients jaugés à l'avance et officiellement timbrés au sceau royal ; d'où, la première inscription למלך, *au roi* ou *du roi*, équivalant, en somme, à notre formule courante : « Service de Sa Majesté », sans mention du nom du monarque.

Cette formule rappelle singulièrement la teneur de celle, non moins concise et absolue, qui est gravée sur la série des poids assyro-araméens du palais de Ninive : זי מלך, « du roi », et qui,

1. I *Rois*, IV, 7-19, 22, 23, 27, 28.
2. I *Chroniques*, XXVII, 25-31.
3. II *Chroniques*, XXXII, 28.
4. *Ézéchiel*, XLV, 14-16.

elle aussi, était destinée à certifier légalement l'intégrité de ces poids, à l'aide desquels on pesait les tributs.

Les villes devant être taxées chacune à tant de jarres, une seconde inscription indiquait respectivement le nom de la ville à laquelle ces jarres étaient afférentes. Les timbres étant apposés avant la cuisson, il est à présumer que, pour plus de commodité et de sûreté, les jarres étaient fabriquées à l'avance par les manufactures royales, manufactures dont l'existence semble être indiquée par le passage si curieux, mais fort obscur probablement par suite d'altérations matérielles du texte, de I *Chron.*, IV, 23 :

C'étaient les potiers et ישבי נטעים וגדרה, avec (?) le roi pour son ouvrage ils habitaient là.

Quant à ce qui est de la présence à Tell Zakariya d'une anse timbrée au nom de Hébron, on peut l'expliquer aisément de différentes façons. Par exemple, des jarres en provenance de Hébron et à destination de la capitale (ou réciproquement) avaient pu être provisoirement transportées dans la ville représentée par Tell Zakariya pour être, de là, acheminées vers Jérusalem, avec d'autres jarres provenant de diverses villes de la région et centralisées sur ce point. Ou bien, ordre avait été donné à Hébron de livrer à la ville voisine une certaine partie de sa redevance en nature, à un moment où l'on mettait les villes de la région sur le pied de guerre, en les approvisionnant de vivres et de munitions en prévision d'une invasion venant du sud.

A cet égard, le passage de II *Chron.*, XI, 6-10 est bien instructif, lorsqu'il nous montre Roboam, à la veille de l'invasion dont le menaçait le pharaon Chechank[1], fortifiant tout un groupe de villes de Juda, du côté du sud, y instituant des commandants militaires, y accumulant boucliers et javelines et, surtout, y formant des dépôts de vivres (*otsrot maakâl*), parmi lesquels figurent en première ligne *l'huile et le vin*.

On est frappé de voir que, parmi ces villes, sont justement mentionnées trois de celles dont nous lisons les noms sur nos

1. Cf. II *Chron.*, XI.

anses de jarre : *Hébron*, *Ziph*, *Socho*. Qui sait si, parmi les autres qui sont énumérées dans ce passage, ne se cache pas le nom de celle, encore inconnue, qui s'élevait sur le Tell Zakariya? Je ne veux pas dire par là qu'il faille faire remonter nécessairement la date de l'anse qui y a été trouvée à l'époque de Roboam; la forme des lettres semble dénoter une époque sensiblement plus basse. Mais les mêmes alertes et les mêmes préparatifs ont dû se répéter à plusieurs reprises dans l'histoire du royaume de Juda, c'est-à-dire chaque fois qu'on redoutait une invasion du côté du sud. Cette situation a eu l'occasion de se représenter jusque vers la fin du royaume de Juda.

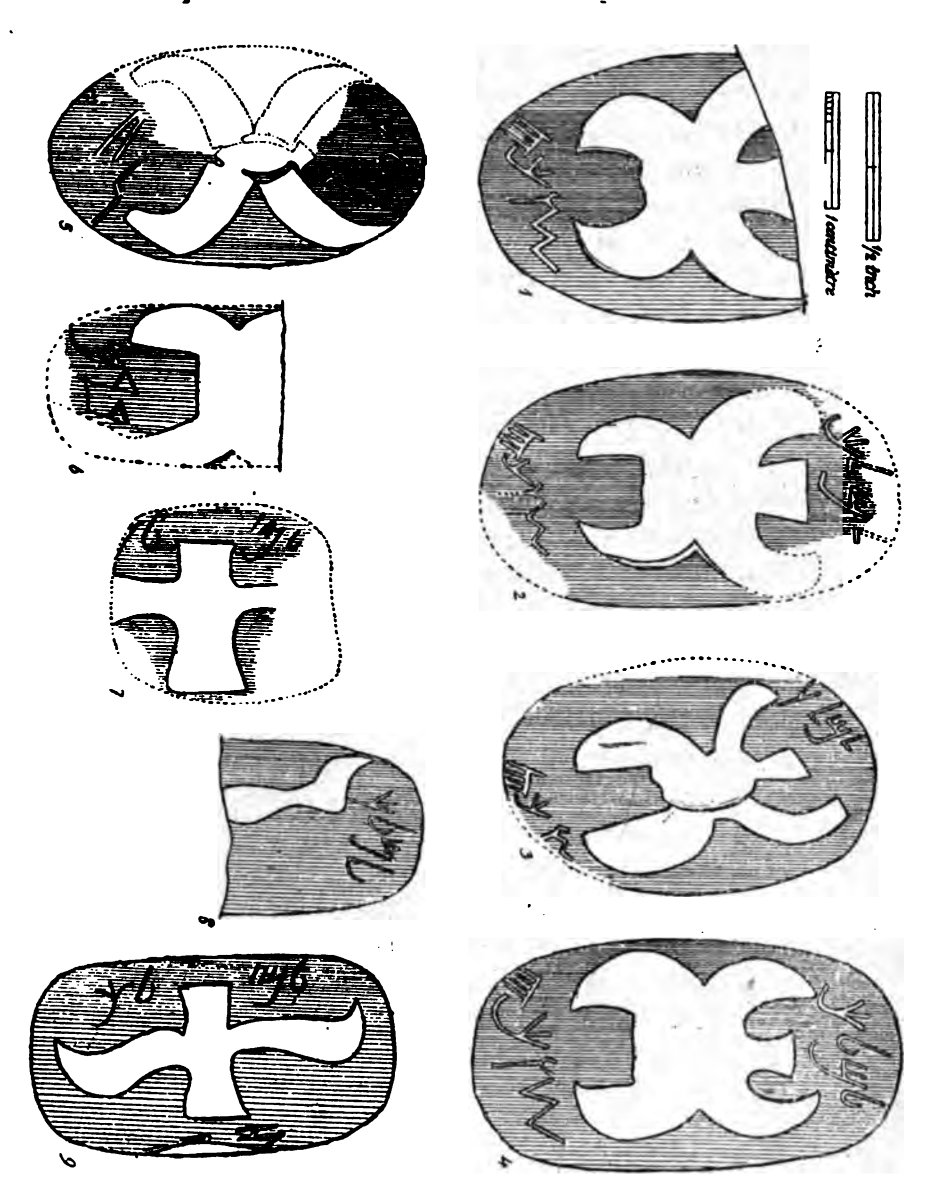
De cette façon on s'expliquerait très naturellement le fait que des anses timbrées aux noms des villes de Ziph, Socho et autres, aient été découvertes à Jérusalem, et, circonstance significative, aux abords même du palais royal.

Cette interprétation, si elle a quelque fondement, nous apporte l'espoir de voir s'ouvrir dans l'avenir, sous la forme d'anses de jarres timbrées par le pouvoir royal au nom des principales villes de Juda, une série de petits documents dont l'importance pour la géographie historique de la Bible serait capitale. Il n'est pas trop téméraire de supposer que cet usage du royaume de Juda existait aussi dans le royaume d'Israël. C'est une branche nouvelle de l'épigraphie sémitique qui se révèle à nous et dont on peut attendre plus d'un fruit précieux.

V

Cette première trouvaille, faite par M. Bliss à Tell Zakariya, a été suivie, à bref délai, d'une série d'autres qui me semblent de nature à fortifier singulièrement les conclusions exposées ci-dessus, conclusions que j'avais formulées avant l'apparition de ces nouveaux et décisifs témoignages.

Au cours de ses excavations ultérieures à Tell Zakariya, M. Bliss a, en effet, recueilli douze autres anses de jarres, portant des estampilles royales tout à fait congénères des précé-



Estampilles royales israélites sur des anses découvertes à Tell Zakariya par M. Bliss.

dentes[1]. A son rapport sont jointes les gravures de neuf d'entre elles, gravures dont je donne la reproduction à la page précédente.

Les légendes sont plus ou moins bien conservées; mais quatre d'entre elles (nos 1, 2[2], 3, 4), se complétant l'une l'autre, se lisent avec une entière certitude : למלך שוכה, mots qui sont à interpréter conformément à mon système : *Au roi. — Socho.* On remarquera la disjonction invariable, sur laquelle j'ai déjà insisté, des deux termes de la formule, séparés à dessein par l'interposition du symbole, symbole qui est, encore ici, le scarabée aux quatre ailes éployées.

L'orthographe du nom de la ville de Socho, avec le *waw* écrit, est fort intéressante pour l'histoire de la langue hébraïque. Nous savions déjà, par l'inscription de l'aqueduc de Siloé[3], que l'hébreu, contrairement à l'usage du phénicien, figurait volontiers cette voyelle faisant fonction de quiescente, ou plutôt de diphtongue; ici, cette orthographe tendrait à faire croire que le nom de la ville se prononçait en réalité *Sauko.* Elle nous prouve, en outre, que sur l'anse E de Jérusalem, il faut restituer : [שו]כה et non [ש]כה.

Au n° 5, l'expression למלך « au roi », est parfaitement conservée, à la partie supérieure; mais il est impossible de dégager le nom de ville des traits indécis tracés à la partie inférieure.

Au n° 6, les débris de la formule : [למלך ח]ברן, *Au roi. — [Hé]-bron*, dont il ne subsiste que les trois dernières lettres.

Les nos 7 et 8, très mutilés, ne montrent plus que la première partie de la formule : למלך, « au roi ». Les noms de villes ont disparu; mais ils devaient exister.

Enfin, au n° 9, on lit presque en entier :[4] למלך זף. *Au roi. — Ziph*, comme sur l'anse A de Jérusalem.

Mais ce n'est pas tout. Après avoir terminé ses excavations à

1. P. E. F., *Quart. Statem.* July, p. 184, plate V.
2. A signaler, au n° 2, une anomalie paléographique qui n'est peut-être qu'une apparence, résultat d'un accident : un *he* à quatre branches.
3. L. 1 et l. 2 : בעוד; l. 5 : מוצא.
4. Plutôt que זיף, comme lit M. Bliss, avec hésitation, du reste.

Tell Zakariya, M. Bliss s'est attaqué à un autre tell antique de la même région, situé non loin de là, dans l'ouest : Tell Es-Sâfi. Il y a découvert deux nouvelles anses à estampilles royales qu'il se borne à décrire[1]. L'une est illisible ; l'autre porte, dit-il, la légende : « Appartenant au roi de Socho ». L'épigraphe originale devait être encore ici évidemment : למלך שוכה. Quant au sens que lui prête M. Bliss, je crois avoir suffisamment montré qu'il doit être entendu tout autrement et rectifié ainsi : *Au roi. — Socho*. Il est regrettable que M. Bliss ne nous renseigne pas sur la nature du sym-

1. P. E. F., *Quart., Stat.* ib., p. 193.

Je suis bien aise de constater, à ce propos, en lisant l'intéressant rapport de M. Bliss sur les résultats de ses excavations à Tell Es-Sâfi, qu'il prend plus au sérieux que ne le faisait son ancien collaborateur, M. Dickie, la loi de la *taille médiévale* que j'ai découverte et formulée en 1874 et qui constitue un sûr et précieux diagnostic des pierres taillées par les Croisés. Le fait qu'il a relevé l'existence de cette taille caractéristique sur les blocs des premières couches de construction de Tell Es-Sâfi (« the dressed stones all showed signs of the fine diagonal Crusading chiselling ») est une remarquable vérification de cette loi, puisque l'histoire nous apprend que les Croisés avaient élevé à Tell Es-Sâfi leur fameuse forteresse de *Blanche Garde*. Je crois pouvoir prédire, dès à présent, qu'en examinant de plus près les blocs en question, M. Bliss y découvrira, en outre, au moins sur quelques-uns, des *signes lapidaires* empruntés à l'alphabet latin ou à la symbolique courante du moyen-âge occidental (voir le grand tableau synoptique de ces signes, plus de 700 types différents, recueillis sur les monuments des Croisés, dans mes *Archaeological Researches in Palestine*, vol. I, p. 10).

Sur les deux ouélys et l'âge présumé de leur construction, cf., en dehors de Rey, les observations de Guérin (*Judée*, II, p. 91), qui remontent à 1863.

La localité de Tell Es-Sâfi figure sur la carte mosaïque de Mâdeba, sous le nom suggestif de ϹΑΦΙΘΑ, comme je l'ai montré dans mon *Recueil d'archéologie orientale* (vol. II, 170) ; cela nous prouve qu'elle florissait encore à l'époque byzantine, et que le nom est, par conséquent, antérieur à la conquête arabe.

Voir, sur la forme de ce nom et sur son origine araméenne, ce que je dis dans le passage précité, en y ajoutant celui de la p. 179.

Le *Taktikon* publié dans Ἱεροσολυμίας (p. τοθ'), document d'une date malheureusement incertaine, mais, en tout cas, refondu à l'époque arabe, parle en ces termes de Tell Es-Sâfi, mentionné comme dépendance de l'évêché d'Éleuthéropolis :

τὸ ἐπάνω τοῦ βουνοῦ καθαρόκαστρον, ὅπερ λέγεται Τελεσάφιον ἢ Τελεσσάφι.

Le *bounos* est le tell sur lequel s'élève la localité ; *Telesaphion* et *Telessaphi* sont les transcriptions, la seconde très exacte, du nom sous sa forme *arabe* تلّ الصافي, et *katharokastron* est la traduction littérale de ce même nom (καθαρός = صافي, « pur »).

bole qui, comme à l'ordinaire, devait accompagner cette légende et, selon toute probabilité, en séparer nettement les deux termes indépendants.

On ne saurait nier que la multiplicité de ces exemplaires sortis de trois points différents de la Palestine, et la généralisation de la formule stéréotypée qu'ils reproduisent, viennent apporter une grande force à l'explication, à la fois très simple et très rationnelle, que j'ai développée plus haut. Je ne doute guère désormais que l'avenir ne lui réserve de nouvelles confirmations.

Ces anses estampillées constituent maintenant une famille relativement nombreuse — surtout si l'on tient compte de ce que leur nombre, destiné à s'accroître, n'est qu'un coefficient représentant des centaines ou plutôt même des milliers de jarres de même espèce. Elles ont en commun une particularité caractéristique sur laquelle M. Bliss insiste avec raison [1] : une sorte de double côte saillante qui les renforce et les sillonne de haut en bas. Cette particularité pourra servir à diagnostiquer d'autres anses anépigraphes de même fabrication, fournissant ainsi un criterium chronologique pour les couches dans lesquelles on les rencontrera.

Une autre observation matérielle se dégage pour moi de l'ensemble de ces anses exhumées tant à Jérusalem qu'à Tell Zakariya et à Tell Es-Sâfi : elles se divisent en deux groupes, distingués nettement par la nature du symbole accompagnant les légendes.

Les sept anses de Jérusalem sont marquées au type du disque ailé ou de l'épervier sacré ; ce même type se retrouve sur trois, au moins, des anses de Tell Zakariya [2]. Sept autres anses provenant de ce tell (nos 1-7) sont, au contraire, marquées au type du scarabée aux quatre ailes éployées. Il est assez frappant de voir que, sous ce rapport, le groupe se répartit en deux séries sensiblement égales : 1° série au disque ailé ; 2° série au scarabée.

1. *L. c.*, p. 184.
2. Nos 7, 8, 9. Et peut-être d'autres encore, M. Bliss ne s'expliquant pas sur la nature du symbole des trois autres anses de Tell Zakariya, et des deux anses de Tell Es-Sâfi.

On est amené à se demander si la différence dans l'emploi de ces deux symboles ne correspondrait pas à des différences dans l'origine ou la destination des jarres. Il est peu probable que ces symboles aient un rapport avec la ville même dont ils accompagnent le nom. En effet, nous n'avons, en tout cas, jusqu'ici, que deux symboles, tandis que nous avons, au moins, trois noms de villes différentes, peut-être quatre, sinon davantage : Hébron, Ziph, Socho et — celui-ci encore hypothétique il est vrai, — Morechat. Tout au plus, pourrait-on supposer que ces villes étaient réparties en deux groupes, par exemple, régionaux, groupes caractérisés, l'un par le disque ailé, l'autre par le scarabée. Et encore, dans cette hypothèse, on se heurte à une grave difficulté ; c'est que nous voyons le nom de la ville de Socho inscrit aussi bien à côté du disque ailé qu'à côté du scarabée. Il faudrait admettre alors que cette ville aurait passé d'un groupe à l'autre. Aussi vaut-il mieux peut-être considérer ces deux symboles différents, soit comme deux marques propres à deux rois différents, soit comme deux marques de fabrique distinguant les manufactures royales de poteries d'où sortent ces jarres officiellement poinçonnées.

VI

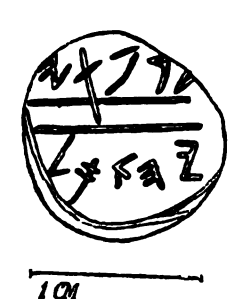
Les excavations de M. Bliss à Tell Es-Sâfi ont amené la découverte d'une autre anse de jarre également estampillée [1], mais ne rentrant pas dans la catégorie de celles étudiées ci-dessus. Ici, plus de symbole, plus de mention du roi, plus de nom de ville ; mais, simplement des noms de personnes quelconques.

On voit nettement que, dans ce cas, il s'agit d'un véritable cachet personnel, apposé par un particulier sur l'anse du vase, soit que ce vase ait été commandé, soit qu'il ait été fabriqué par lui. C'est le nom du possesseur ou celui du potier. L'empreinte offre tout à fait l'aspect de ces sceaux israélites gravés sur pierres fines, dont nous possédons maintenant et dont j'ai

1. P. E. F., *Quart. Stat.*, p. 198.

fait connaître d'assez nombreux spécimens. On y retrouve le double trait et l'encadrement caractéristiques de ces petites gemmes sigillaires israélites.

La lecture matérielle est :



1 CM

?
לרפתי [1]

יהוכל

Nous avons affaire évidemment à deux noms propres précédés du *lamed* d'appartenance et immédiatement juxtaposés, sans qu'on puisse dire, au juste, dans quel rapport ils sont l'un avec l'autre : un double nom ? un nom et un patronymique ? Le cas n'est pas sans exemples dans la sigillographie hébraïque archaïque ; j'ai eu déjà l'occasion de le signaler ailleurs [2] à plusieurs reprises.

Le premier nom est, je crois, un véritable nom propre *Raphti* ? ou *Raphtaï* ? et non pas un ethnique : « le Rephathite », comme le suppose M. Sayce [3] ; encore bien moins, peut-on songer à « Rephaïte », en lisant, comme il en admet la possibilité : רפאי, et en voyant dans le personnage un descendant des Rephaïm de Philistide ; l'avant-dernier caractère est visiblement un *taw* et non un *aleph*.

M. Sayce a raison, par contre, pour le second nom, de critiquer la lecture, paléographiquement inadmissible [4], de M. Bliss : יהואל, « Yehoel » ; l'avant-dernier caractère n'est assurément pas un *aleph*, mais bien plutôt un *kaph*, dont les deux antennes sont seulement disposées d'une façon un peu insolite. Mais il a tort de considérer le nom ainsi lu, et bien lu, semble-t-il : יהוכל,

1. Le *rech* serait à vérifier sur l'original.
2. *Recueil d'arch. orient.*, II, pp. 30, 31, 116, 253. Cf. *Études d'arch. orient.*, I, p. 87.
3. *Quart. Statem.*, ib., p. 212.
4. Sans parler du rapprochement philologiquement impossible, que M. Bliss ait entre les noms יהואל et יחיאל.

comme inexplicable[1]; c'est au contraire, un nom hébreu, d'une excellente forme, *Yehoukal*, qui se retrouve lettre pour lettre dans la Bible[2].

VII

Le dernier numéro du *Quarterly Statement*[3], que je reçois au moment d'envoyer ces pages à l'impression, contient une autre anse de jarre découverte par M. Bliss à Tell Es-Sâfi et portant une estampille épigraphique de forme rectangulaire; M. Bliss y voit des caractères samaritains, qu'il lit [illegible], accompagnés d'une sorte de symbole constitué essentiellement par deux espèces de cercles tangents. Il faudrait avoir sous les yeux une meilleure reproduction que celle qui est donnée, pour se prononcer sur la valeur de ce diagnostic paléographique et de cette lecture, qui m'inspirent les plus grands doutes. Par moment, on croirait avoir affaire à des caractères grecs. Tout ce qu'on peut dire, jusqu'à plus ample informé, c'est que cette anse de jarre ne semble appartenir, sous aucun rapport, à la même famille que celle des anses étudiées plus haut.

VIII

J'ajouterai, en terminant, puisque l'occasion s'en offre naturellement, quelques brèves observations sur un certain nombre d'autres objets antiques découverts par M. Bliss dans ces mêmes excavations de Tell Es-Sâfi.

Les fragments de statuettes figurés p. 196 (*op. cit.*) rappellent bien plutôt, autant qu'on en peut juger par la gravure peu distincte qui en est donnée, le style gréco-cypriote que le style des statues de Palmyre des premiers siècles de notre ère. Cette impression me paraît confirmée par l'aspect des fragments sculptés,

1. « Which I cannot explain ».
2. *Jérémie*, xxxvii, 3, avec la variante orthographique normale יוכל, au chap. xxxviii, 1.
3. October, p. 326.

de terre cuite ou de calcaire, découverts ultérieurement et gravés sur les trois planches insérées à la p. 328.

Le sceau d'agate reproduit p. 332, n° 2, et classé dans la série babylonienne et assyrienne, me paraît être, en réalité, de l'époque perse achéménide. La forme même de la gemme[1] — conoïde octogonal, avec trou transversal — s'accorde avec la nature du sujet qui y est gravé (adorant debout devant une sorte d'autel haut et étroit) pour indiquer ce diagnostic chronologique, qui, en l'espèce, peut avoir une importance particulière, en ce qu'il permettra peut-être de fixer la date relative de la couche où l'objet a été trouvé.

La petite tête grotesque de verre bleu et jaune, munie d'une bélière, gravée p. 332, est identique à celles qu'on trouve assez souvent à Chypre et dont je possède dans ma collection un spécimen d'une provenance avérée.

La curieuse petite cloche ou clochette dont on a recueilli le moule en pierre (gravures de la p. 333) peut être rapprochée, à certains égards, malgré la différence de forme, d'ornementation et de dimension, de la très intéressante cloche en bronze qui a été découverte dans une région de la Syrie plus septentrionale (Liban?) et dont j'ai donné ailleurs[2] la reproduction phototypique.

§ 2.

Cinq poids israélites à inscriptions.

M. Bliss a eu la main heureuse dans les fouilles qu'il a entreprises à Tell Zakariya et dont j'ai parlé au § 1.

Outre cette série si curieuse d'anses de jarres marquées à l'estampille des rois de Juda et aux noms de diverses villes du royaume, il y a recueilli[3] trois petits poids en pierre portant

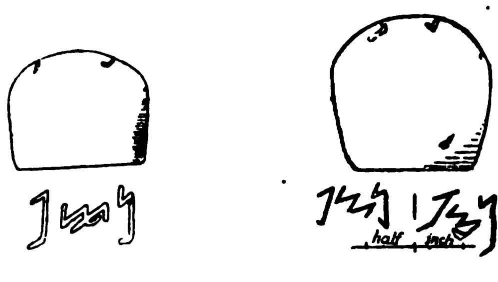
1. Voir sur ce point mes *Sceaux et cachets*, etc., p. 9.
2. Dans mon *Album d'antiquités orientales*, pl. XLIX, n° 3. Les nécropoles de Carthage ont fourni aussi des spécimens de clochettes métalliques.
3. P. E. F., *Quart Stat.*, 1899, p. 107 (plate 7, n° 1) et p. 183.

chacun une même épigraphe en caractères hébréo-phéniciens, et affectant la même forme : une sorte de cylindre ou plutôt de tronc de cône, qui va se rétrécissant par en bas et se termine à sa partie supérieure par une face bombée, à sa partie inférieure par une face plate constituant sa base. L'un (A) est taillé dans une pierre rougeâtre, les deux autres dans une pierre calcaire blanche.

Ils pèsent respectivement[1] :

A.	grammes	:	10,21	= grains	:	157.5642935
B.	*id*	:	9,5	= *id*	:	146.687325
C.	*id*	:	9	= *id*	:	138.89115

Voici, d'après les dessins de M. Bliss, la reproduction de deux[2] d'entre eux, avec le fac-similé des trois légendes qui y sont gravées :



Poids A. Poids B et poids C.

L'identité de ces légendes ressort de leur simple comparaison. Elles consistent, toutes trois, en un même mot de trois lettres. Comment ce mot doit-il se lire?

M. Bliss a proposé : גזף, mot inconnu, d'ailleurs, et inexplicable. Le P. Lagrange penchait pour כסף, « argent ». L'une et

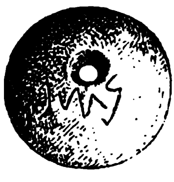
1. Au taux de 1 gramme = grains 15.43235. Les calculs de conversion m'ont été fournis par M. G. Armstrong, secrétaire du Palestine Exploration Fund, ainsi que ceux relatifs aux deux autres poids dont il sera question plus loin. Les pesées ont été faites en grammes par M. Bliss et ne sont peut-être pas d'une rigueur aussi absolue que sembleraient l'indiquer les fractions de grains poussées très loin dans la conversion des grammes en grains.

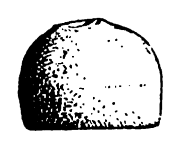
2. M. Bliss ne donne qu'un seul dessin pour B et C ; il est à supposer que c'est parce que ces deux poids ont sensiblement la même forme.

l'autre lecture prêtent à de sérieuses objections paléographiques ; la véritable lecture me semble être נצף, et elle paraît être confirmée par un rapprochement que je ferai tout à l'heure en même temps que je reviendrai sur le sens de ce mot, jusqu'à présent énigmatique.

Mais, auparavant, il convient de comparer à ces trois poids un autre spécimen qui avait été trouvé plusieurs années auparavant et que cette nouvelle découverte éclaire d'une vive lumière. Je l'appellerai le poids D.

C'est une petite pierre dure, d'un rouge jaunâtre, présentant sensiblement la même forme, peut-être un peu plus surbaissée, et portant exactement la même légende, ainsi que cela résulte de la reproduction ci-dessous, exécutée d'après un moulage qui m'en a été envoyé dans le temps :







Vu d'en haut. Poids D. Vu de profil.

Elle ne diffère des trois poids de Tell Zakariya que par l'existence d'un trou qui la traverse de part en part et qui est dirigé, un peu obliquement, de haut en bas, avec l'intention visible d'éviter de toucher à l'inscription à laquelle on attribuait peut-être une valeur talismanique. Ce trou indique, à n'en pas douter, que la pierre avait été destinée, à un certain moment, à être enfilée peut-être comme grain de collier ou de bracelet ; mais tout me porte à croire qu'il a été pratiqué après coup.

D'après des renseignements qu'a bien voulu me fournir M. Clark, entre les mains de qui elle a passé tout d'abord, cette pierre a été recueillie dans un ancien sépulcre près de 'Anâta, la Anatoth biblique, non loin et au nord de Jérusalem. Elle était, paraît-il, accompagnée d'autres grains, tout à fait sphériques ceux-là, également percés, et dans cette position : O-O-O-O. Le

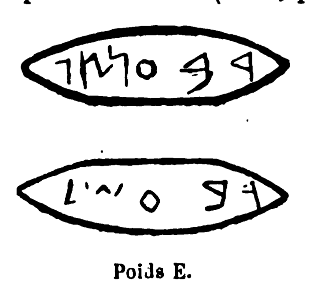
fil qui les reliait avait disparu, naturellement, mais les grains avaient gardé leur place respective.

M. Sayce[1] a, dans le temps, proposé de lire les trois lettres gravées sur le « bead » de M. Clark, dont il avait bien reconnu le caractère pondéral : נצג, mot non connu par ailleurs, auquel il prêtait hypothétiquement le sens de « standard weight ». Le dernier caractère me semblant être plutôt un *phé* qu'un *guimel*, j'inclinais alors[2] pour כסף, « argent », peut-être au sens, indiqué par divers passages bibliques, de « sicle d'argent » et, par extension, « sicle ». Il est possible que ce soit le souvenir de cette conjecture qui a conduit le P. Lagrange à lire ainsi le mot identique, quel qu'il soit, gravé sur les trois exemplaires de Tell Zakariya A, B, C. Mais, aujourd'hui que j'ai sous les yeux ces quatre exemplaires se contrôlant l'un l'autre, j'estime qu'il faut écarter toutes ces lectures נצג, כסף, ou נזף, pour s'arrêter à celle que j'ai mise en avant plus haut : נצף. Le *noun* et le *phé* peuvent être considérés comme hors de discussion; quant au *çadé*, il offre cette absence de hampe qui caractérise justement cette lettre dans l'alphabet proprement hébreu (cf. l'inscription de l'aqueduc de Siloé et les légendes des monnaies juives).

C'est ce même mot qui se retrouve sur un cinquième objet, apparenté aux quatre précédents, bien qu'il en diffère par la forme matérielle et par l'âge de l'écriture. Je veux parler de ce petit poids qui, recueilli il y a une dizaine d'années, par le Dr Chaplin, à Sébaste, l'antique Samarie, a été l'objet des opinions les plus divergentes et a même donné lieu, entre savants anglais et allemands, à une polémique assez vive[3]. Je l'appellerai le poids E.

1. P. E. F., *Stat.*, 1893, p. 32.
2. *Id.*, *ib.*, p. 257.
3. Il y aurait à dresser toute une petite bibliographie avec les articles et notes publiés sur ce poids par MM. Chaplin, Neubauer, Sayce, Euting, Driver, König, Conder, Robertson Smith, etc... dans l'*Athenaeum*, l'*Academy*, les *Statements* du P. E. F. Je me bornerai aux indications suivantes : P. E. F., *Stat.*, 1890, p. 267 (avec reproduction d'une exactitude médiocre) ; 1891, p. 69; 1893, p. 32 ; 1894, p. 220, p. 284, 285, 286, 287 (nouvelle reproduction); 1895, p. 187, 191 ; 1899, p. 211.

C'est une pierre d'hématite, taillée en forme de fuseau minuscule, très allongé, comme une sorte de noyau de datte ou d'olive, mesurant $0^{m},022$ de longueur et présentant une petite facette aplatie destinée à lui servir de base, ou plutôt à l'empêcher de rouler. Elle porte sur ses deux côtés une légende en caractères phéniciens de type archaïque, assez difficile à déchiffrer par endroit, à cause du peu de profondeur ou de l'usure des traits. En voici la reproduction, d'après une gravure, un peu grossière d'aspect mais, somme toute, assez fidèle, publiée dans le *Statement* du Palestine Exploration Fund (1894, p. 287) :



Poids E.

Je ne discuterai pas par le menu toutes les lectures et toutes les interprétations qui ont été successivement proposées, ainsi que les considérations métrologiques auxquelles on s'est livré à ce sujet. Je me contenterai de rappeler que l'opinion dominante consistait à lire et à comprendre ainsi :

a. רבע של *b.* רבע נצג

« Quart de quart de *neçeg* ».

C'est-à-dire « 1/16 de *neçeg* ». Une semblable fraction, surtout exprimée à l'aide de ce tour bizarre, paraît bien singulière *a priori* ; l'emploi de la particule של pour marquer le génitif est, en outre, d'une grande invraisemblance à une aussi haute époque ; enfin, la forme de la dernière lettre, bien que paléographiquement on puisse y voir un *guimel*, n'est nullement exclusive de la valeur de *phé*, à laquelle quelques savants[1] avaient songé.

1. Par exemple M. Euting ; malheureusement, reculant devant le mot qu'on obtenait ainsi et qui avait l'inconvénient de rappeler de trop près un mot arabe,

Sans insister davantage sur ces objections, dont les deux premières sont très graves, je proposerai pour mon compte la lecture suivante, qui, à tous égards, me paraît plus rationnelle :

b. רבע של   *a.* רבע נצף

Comme on le voit, je considère les deux légendes comme indépendantes; on pourrait mettre à volonté l'une avant l'autre, le sens n'en serait pas changé. Cela nous débarrasse, tout d'abord, de cette prétendue particule של, qui relierait les deux groupes de mots en subordonnant *a* à *b*, et, du même coup, de cette singulière expression : « un quart de quart » pour dire « un seizième ». Je traduirais en conséquence :

a. « un quart de *neçeph* ». — *b.* « un quart de *ch...l.*? »

Il serait bien tentant de considérer les caractères של, comme l'abréviation de ש[ק]ל, *cheqel,* « sicle »[1]. L'usage de ces abréviations, par la première et la dernière lettre du mot, était familière aux Phéniciens ; le fait déjà connu a été bien mis en lumière par M. Berger[2] ; rien d'étonnant, par conséquent, à ce qu'il ait pu exister chez les Israélites, qui avaient dû emprunter à ceux-ci, avec leur alphabet, la manière de s'en servir. Ici, l'abréviation était peut-être imposée au graveur par le manque de place, le champ dont il disposait étant trop exigu ; en effet, le *lamed* est tout près de la pointe terminale du fuseau.

S'il en est ainsi, nous aurions simplement affaire à une double notation, dans deux systèmes métrologiques identiques pour le fond et ne différant que par la terminologie : *1/4 de sicle* et *1/4 de neçeph.* Ce qui impliquerait l'équivalence pondérale du *neçeph* et du sicle.

Le sicle ou *cheqel* nous est suffisamment connu. Mais qu'est-ce que peut être le *neçeph*? Et, d'abord, la lecture de ce dernier mot est-elle bien celle que je lui attribue?

il en avait conclu, bien à tort, avec Robertson Smith, à l'inauthenticité de la légende ou, du moins, de la seconde partie de la légende.

1. Sur ce point M. Conder (P. E. F., *Stat.*, 1891, p. 69) semble avoir été heureusement inspiré. Mais, pour le reste, les idées qu'il émet ne paraissent guère être fondées.

2. *Rev. d'Ass. et d'Arch. or.* II, p. 44 sq.

Il suffit, pour répondre à cette dernière question, de comparer le poids de Samarie E au groupe formé par les trois poids de Tell Zakariya (A, B, C) d'une part, et par le poids de 'Anâta (D) d'autre part. Le mot en litige est le même sur ces cinq objets. Et ici la comparaison est d'autant plus instructive et probante que les deux alphabets employés diffèrent, l'un étant beaucoup plus archaïque que l'autre; justement, ces différences vont nous offrir un moyen de contrôle réciproque et nous permettront de lever les doutes qui pourraient subsister dans l'un ou l'autre cas. C'est ainsi que la valeur de la première lettre de la légende de A, B, C, D, valeur sur laquelle on était en droit d'hésiter, est assurée comme *noun*, par la forme archaïque et certaine qu'elle offre dans la légende de E. De même, pour la seconde lettre; la valeur de *çadé* en est désormais assurée dans A, B, C, D, par la forme indubitable que nous offre E pour cette même lettre. En revanche, A, B, C, D nous montrent que la troisième lettre qui, dans E, prêtait au doute, est un *phé* et non un *guimel*.

La conclusion est donc que sur ces cinq objets il faut lire uniformément נצף, et que ce mot ne peut être autre chose qu'un nom spécifique de poids, et de poids susceptible de se diviser en fractions définies. Sur ce dernier point l'expression de E est démonstrative : « 1/4 de *neçeph* ».

Il s'agirait, maintenant, de savoir ce qu'était au juste ce poids appelé *neçeph* chez les Israélites. Assurément, il est surprenant qu'il n'en soit pas question dans la Bible; mais il ne faut pas oublier que, si la Bible contient beaucoup de choses, elle ne contient pas tout. Que le *neçeph* ait été, ou non, une autre dénomination du sicle, on peut concevoir, à la rigueur, que, pour une raison ou pour une autre, ce nom n'apparaisse pas dans cette anthologie de la littérature hébraïque qu'on appelle la Bible. Mais ce qui est grave, c'est que ce mot nouveau est tout à fait isolé dans la famille des langues sémitiques; nous n'avons même pas, en hébreu ou dans les idiomes congénères, de racine נצף ou יצף, présentant des sens plausibles auxquels rattacher ce mot énigmatique.

Seul, l'arabe, auquel force est bien de recourir, dans les cas désespérés comme l'est celui-ci, nous offre un vocable matériellement identique : نُصْف, « moitié, demi », classé sous une racine verbale dont l'origine est obscure et qui semble plutôt, comme tant d'autres en arabe, être un verbe tiré du substantif même. A comparer les dérivés نَصَف et نَصِيف, noms spécifiques de monnaie et de mesure de capacité. L'arabe, ainsi que cela lui arrive parfois, nous aurait-il ici conservé, comme un bloc erratique, un vocable ancien, disparu du reste de la famille? L'étymologie, si elle était valable, rappellerait un peu, pour la sémantique, l'évolution de sens qui s'est produite dans les mots hébreux בקע (Bible) et חצי (monnaies hasmonéennes), mots qui, signifiant proprement « moitié », ont fini par devenir de véritables noms spécifiques de poids ou de monnaies : un *beka'*, un *khaçi*, c'est-à-dire « un demi (sicle-poids ou sicle-monnaie) ». Par sa nature même, le sicle se prêtait à ce dédoublement, qui, de sa moitié, faisait en quelque sorte une nouvelle unité; ce dédoublement s'observe, du reste, comme on le sait, sur toute la ligne dans le système pondéral assyro-babylonien, composé de deux séries, la forte et la faible, la seconde valant la moitié de la première. Cf. chez les Grecs les rapports compliqués du statère et de la drachme, avec leurs multiples respectifs.

Il y a bien aussi, en hébreu talmudique, un mot נצפה, qui rappelle de fort près celui qui nous occupe; il y désigne la câpre ou, plutôt [1], le fruit du câprier. On pourrait être tenté, dès lors, de se demander, si, d'après l'analogie des termes *siliqua*, *caroube*, κεράτιον, قيراط, *carat*, etc., notre nouveau nom de poids n'aurait pas pour origine le fruit en capsule du câprier, dont notre poids E rappelle quelque peu la forme, quoique le fuseau soit bien allongé. Mais j'hésite d'autant plus à m'arrêter à cette idée que נצפה peut fort bien n'être, au fond, qu'une altération populaire d'un dérivé de צלף, nom du câprier.

1. Nous appelons proprement « câpre » non pas le fruit, mais le bouton de la fleur du câprier.

Quoi qu'il en soit de l'étymologie de ce mot énigmatique, il n'est guère douteux désormais qu'il faille y voir un nom spécifique de poids, nom usité anciennement sinon chez les Israélites du moins chez certaines populations de la Palestine ; en tout cas, les cinq petites pierres sur lesquelles il est gravé sont de véritables poids, des représentants authentiques de ces *abânim*, « pierres » et « poids » dont parle la Bible et, notamment, des *abneî-kîs*[1] ou petits poids en pierre qu'on portait, comme leur nom l'indique, dans un sachet ou une bourse. En dehors des autres considérations, deux faits viennent à l'appui de cette façon de voir : la forme matérielle et la valeur métrologique.

Les pierres A, B, C, D reproduisent visiblement la forme des poids égyptiens dont nous possédons de si nombreux spécimens[2], en pierres de diverse nature, aussi bien qu'en bronze ; c'est le même tronc de cône surmonté d'une calotte sphérique et reposant sur sa face tronquée. Les proportions peuvent varier : les poids égyptiens sont tantôt plus hauts, tantôt plus bas ; mais ce sont bien toujours les mêmes éléments constitutifs essentiels.

Le poids E, au contraire, forme un groupe à part et se rattache à la famille assez nombreuse et bien connue des poids assyriens en pierre taillés en forme de fuseau.

Il est frappant de voir qu'à cette différence de forme correspond un écart paléographique sensible, les caractères de E appartenant à un alphabet notablement plus archaïque que l'alphabet auquel appartiennent les caractères de A, B, C, D. Il est naturel d'en conclure que E remonte à une époque où l'influence assyrienne était prépondérante en Syrie, tandis que A, B, C, D descendent à une époque où c'était l'influence égyptienne qui prédominait. Cette dernière condition correspond bien à ce que nous savons de l'histoire du royaume de Juda sur son déclin. Il faut peut-être aussi, à cet égard, tenir compte, dans une certaine mesure, des régions différentes où ces poids ont été découverts,

1. *Proverbes* xvi, 11.
2. On en verra, par exemple, des séries variées figurées dans les *Monuments divers* de Mariette, pl. 97, 98, 100.

E provenant de la région nord (Samarie), A, B, C, D de la région sud, et même, pour A, B, C, d'une zone immédiatement limitrophe de l'Égypte.

Ces divergences de forme et d'écriture ne font que mieux accentuer l'accord parfait de ces cinq exemplaires en ce qui concerne le nom spécifique de poids qui y est gravé; fuseau ou cône tronqué, lettres plus anciennes ou moins anciennes, au nord comme au sud, c'est toujours au *neçeph*, ou à un sous-multiple normal du *neçeph,* que nous avons affaire. Cela tendrait à faire supposer *a priori* que ces cinq poids, si étroitement apparentés de ce chef, doivent l'être tout autant sous le rapport purement métrologique, si, toutefois, le *neçeph* a toujours conservé sensiblement la même valeur malgré la différence des époques et des lieux. C'est le point qui me reste à examiner.

Comme nous l'avons vu, A, B, C pèsent respectivement :

A : 10gr,21 — B : 9gr,5 — C : 9 grammes.

Le poids est le même, à peu de chose près, surtout si l'on admet, ce qu'il faudrait vérifier, que B et C, ne nous sont pas parvenus dans un parfait état d'intégrité[1], ou bien encore qu'il a pu y avoir dans la fabrication même des poids une tare initiale due à la négligence, voire même à la fraude. Plus d'un passage biblique nous montre qu'on n'était pas toujours très scrupuleux à cet égard[2].

Le *neçeph* D, il est vrai, ne pèse 8gr,61 (134 grains), et cependant, il était, lui aussi, au dire de l'inscription, un *neçeph* entier. Ici l'écart est vraiment excessif. Mais il s'explique parfaitement si l'on tient compte de la perte subie ultérieurement par l'objet quand il a été percé, comme je l'ai montré, pour être transformé en pendeloque. J'ai, dans le temps, appelé l'attention sur ce fait très important, et, j'ai demandé alors[3] qu'on déterminât, autant

1. B et C sont en pierre calcaire, matière de moindre résistance peut-être que la pierre rougeâtre indéterminée constituant celle du poids A.

2. *Lévitique*, XIX, 35; *Deutéronome*, XXV, 13; *Proverbes*, XI, 1; XX, 10, 23; *Ézéchiel*, XLV, 10; *Michée*, VI, 11.

3. P. E. F., *Quarterly Statement*, 1893, p. 257.



que faire se pouvait, la perte de matière résultant de cette opération; cette perte a été évaluée à 22 grains, ce qui rétablirait le poids primitif approximativement à $134 + 22 = 156$ grains, soit environ le poids de A (157.564 grains). Somme toute, il semble résulter de là que le poids du *neçeph* aurait été de dix à onze grammes[1].

Arrivons maintenant au poids E qui, d'après la teneur de sa légende, est *un quart de neçeph*. Il pèse : grains 39.2 = grammes 2,54; ce qui suppose un *neçeph* entier de : grains 156.8, ou grammes 10,16 — soit, à peu de chose près, le poids vers lequel tendent les calculs précédents. La balance semble donc confirmer le déchiffrement tel que je l'ai proposé. De là découlent, si l'on néglige les variables accidentelles, l'identité et la constance pondérale du *neçeph*, abstraction faite de la forme matérielle, des temps et des lieux.

Une autre conséquence sur l'importance de laquelle il est superflu d'insister, c'est que, à supposer que les lettres של doivent être interprétées par ש(ק)ל « sicle » nous aurions, du même coup, la valeur du sicle israélite ou, du moins, d'un des sicles israélites, dans un système différent de ceux qu'on admettait jusqu'ici en attribuant[2] au sicle-poids 16gr,37 et au sicle-argent 14gr,55. Enfin, si נצף a réellement le sens étymologique de « demi », cela impliquerait un entier de 20 à 21 grammes, qui serait la véritable unité pondérale et dont le nom spécifique reste à découvrir. On pourrait, à la rigueur, trouver des systèmes métriques antiques où ces derniers chiffres seraient approchants de celui de certaines unités de compte pondérales définies, de sous-multiples de la mine par exemple; ainsi le 1/50[3] de la mine commerciale

1. Le poids A nous donne un maximum de 10gr,21, réserve faite sur l'exactitude de la pesée. Sans vouloir préjuger en rien la question de savoir à quel système métrique l'on doit rattacher le *neçeph*, je ferai remarquer que, parmi les poids égyptiens de forme similaire, cités plus haut en note, il en est qui pèsent : grammes 10,572; 10,110; 9,786.

2. Brandis, *Das Münz-Mass und Gewichtswesen*, p. 103.

3. On sait que la mine, babylonienne ou autre, était susceptible de se diviser tantôt en 60, tantôt en 50 parties.

phénicienne de 1005[1] grammes = 20gr,10; le 1/50 de la mine d'argent babylonienne, série forte = 21,80, etc.

Il y aurait peut-être lieu, surtout, de faire entrer en ligne de compte le petit poids de bronze en forme de lion provenant de Sidon, que j'ai fait connaître autrefois[2]. Il porte une légende phénicienne dans laquelle on distingue le mot... חמש, « cinq », « cinquième », ou « cinquante », « cinquantième? »; et il pèse 20gr,9, ce qui n'est pas très éloigné du poids attribué au 1/50 = 20gr,10 de la mine commerciale phénicienne; or, la *moitié* de ce 1/50 (soit 1/100) = 10gr,05, se rapprocherait d'une façon remarquable du poids approximatif de notre *neçeph*[3].

D'autres rapprochements encore pourraient être faits; mais, je crois plus sage de ne pas m'engager, à ce propos, dans la voie de comparaisons métrologiques souvent trop spécieuses et de m'en tenir, jusqu'à plus ample informé, aux résultats acquis par l'étude intrinsèque de ce groupe si intéressant de petits monuments, m'estimant satisfait si j'ai pu en éclairer quelque peu la signification et l'interprétation.

§ 4.

Empédocle, Zénon, les Manichéens et les Cathares.

Nous connaissons aujourd'hui, au moins en partie, grâce aux extraits copieux que nous en a donnés M. Pognon dans son excellent travail sur les coupes à inscriptions mandaïtes[4], le curieux ouvrage syriaque intitulé le *Livre des Scholies*, et rédigé au IXe,

1. Cf. les mines commerciales d'Antioche : 1070gr,3, de Béryte : 1071gr,2.
2. *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscr.*, 1894, pp. 134-137.
3. Je ferai remarquer que, dans cette étude, alors que le *neçeph* ne nous était pas encore connu, je concluais déjà, par d'autres considérations, à l'existence d'une unité pondérale spécifique basée sur le *demi-sicle* (assyro-babylonien), et se manifestant dans la dénomination du בקע (proprement « moitié »), israélite.
4. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Appendice II. — Cf. Noeldeke, *Wien. Z. f. d. K. d. Morg.*, 1898, p. 141 et 353; id., *Z. D. M. G.*, 1899, p. 501.

peut-être même au VIIIe siècle[1], par le nestorien Théodore bar Khouni.

Au livre XI de cet ouvrage, l'auteur traite des diverses sectes et religions orientales, principalement d'après saint Épiphane, dont il reproduit souvent textuellement les dires, mais en y ajoutant parfois d'intéressants renseignements puisés à d'autres sources.

I. — *Empédocle et les Manichéens.*

A propos des origines de la secte des Manichéens[2], l'auteur syriaque est amené à parler d'un des précurseurs de Manès, un certain hérésiarque qu'il appelle *Sqoû(n)thi(an)oûs*[3], et qui n'est autre que le Σκυθιανός de saint Épiphane. Il nous dit que ce Scythianos avait étudié les littératures grecque et égyptienne, ainsi que les écrits de Pythagore et de *Proclus* (?).

Tout en rétablissant en *Proclus* le nom écrit en syriaque une première fois : פרוקוליום *Proûqoûlioûs*, une seconde fois : פרוקלוס *Proûqloûs*, M. Pognon fait observer avec raison, qu'en tout cas, il ne saurait être question ici du philosophe néo-platonicien Proclus, né au Ve siècle J.-C., et, par conséquent, de beaucoup postérieur à Manès. « J'ignore, ajoute-t-il, quel est l'auteur ou le philosophe que Théodore désigne sous ce nom de Proclus. »

La façon étroite dont ce nom énigmatique, et incontestablement estropié, de *Proûqoûlioûs*, *Proûqloûs*, est associé au nom de Pythagore me paraît indiquer *a priori* qu'il doit nous cacher non pas celui de quelque personnage plus ou moins obscur, mais celui de quelque autre ancien et célèbre philosophe digne d'être mis sur le même rang que l'illustre chef de l'école italique. Cette impression ne peut être que fortifiée par le fait que Théodore attribue une importance particulière à l'influence qu'auraient exercée sur les idées manichéennes celles de ce philosophe inconnu.

1. C'est vers cette date qu'incline M. Pognon.
2. *Ibid.*, p. 125 et p. 181.
3. Le texte porte סקונטיום ; mais la restitution סקוטיניס, admise par M. Pognon, ne saurait faire le moindre doute.

Le passage de Théodore contient à cet égard un trait caractéristique qui, de plus, me semble propre à nous mettre sur la voie de la vérité : « Scythianos, nous dit-il, enseigna la théorie des deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, *comme Proûkoûllioûs*; il donnait la victoire au mauvais principe, et au bon le désir et l'amour. »

Si je ne m'abuse, ce que nous avons là, c'est en gros, le système essentiel du fameux Empédocle qui admettait, en effet, l'existence de deux principes primordiaux, — de deux forces, comme nous dirions aujourd'hui, — l'un mauvais, l'autre bon : la *Haine* (Νεῖκος), qui divise les quatre éléments constitutifs de la nature (ῥιζώματα), et l'*Amour* (Φιλία, Φιλότης) qui unit ces éléments. C'est, en somme, comme on le voit, l'hypothèse de la répulsion et de l'attraction universelles.

On comprend sans peine tout ce qu'une pareille conception métaphysique pouvait avoir de séduisant pour Scythianos et son disciple Bados (Boudda de saint Épiphane), les précurseurs de Manès, quand on songe au rôle prépondérant que joue dans le dogme manichéen la théorie mazdéenne du dualisme. Cette théorie, ils la trouvaient ou la retrouvaient ainsi formulée comme à souhait dans l'hypothèse dynamique du philosophe d'Agrigente... si tant est, toutefois, qu'ils aient jamais vraiment connu les doctrines et même le nom de celui-ci, et que le rapprochement ne soit pas tout bonnement du fait de l'auteur qui prétend nous raconter leur histoire. Mais ce dernier point, bien qu'il ait assurément son intérêt, et même un très grand intérêt, laisse intact le petit problème spécial que nous avons à résoudre : Qu'est ce que peut être ce mystérieux *Proûqoûllioûs*?

Malheureusement, le texte de saint Épiphane, qui est le guide ordinaire de Théodore, ne nous est en cette occurrence d'aucun secours. Le Père grec[1], parlant des doctrines de Scythianos, se borne à dire que celui-ci avait emprunté ses arguments à Pytha-

1. Migne, *Patrol. gr.*, vol. XLII, col. 32 : λαβὼν παρὰ Πυθαγόρου τὰς προφάσεις. Cf. col. 868, pour les deux principes de Scythianos, le mauvais et le bon (πονηράν τε καὶ ἀγαθήν).

gore; il n'est pas question d'un autre philosophe correspondant au Proûqoûlîoûs que Théodore adjoint à Pythagore.

Il est à supposer que Théodore avait puisé ce renseignement complémentaire à quelqu'une des autres sources, encore indéterminées, qu'il utilisait concurremment avec le texte de saint Épiphane. En tout cas, il n'est pas indifférent de constater que ce dernier, dans une autre de ses œuvres[1], a été amené à consacrer à Empédocle une brève notice suffisant à prouver tout au moins que le nom et la doctrine de ce philosophe étaient demeurés assez populaires dans le milieu des connaissances familières à l'apologétique chrétienne pour que la mention que j'en soupçonne se cacher chez Théodore devienne très vraisemblable. Les termes même dont se sert saint Épiphane, résumant la doctrine d'Empédocle, concordent remarquablement avec ceux que j'ai relevés chez Théodore parlant de la doctrine du prétendu Proûqoûlîoûs :

« Empédocle, écrit-il, admet quatre éléments primordiaux (πρωτόγονα στοιχεῖα) : le feu, la terre, l'eau et l'air; et il dit que, d'abord, la *haine* (ἔχθραν) *dominait* (ὑπάρχειν) les éléments; ceux-ci séparés par elle à l'origine, sont maintenant unis entre eux par l'*amour* (φιλωθέντα ἀλλήλοις). Il y a donc, suivant lui, deux principes ou puissances : *la haine et l'amour* (ἔχθρα καὶ φιλία)... »

Il est vraiment impossible de ne pas être frappé de la visible affinité de cette théorie, ainsi présentée par saint Épiphane, avec celle, attribuée en commun par Théodore à Proûkoûlîoûs et à son imitateur Scythianos : les deux principes, l'un mauvais, *qui a la victoire* (cf. ὑπάρχειν), l'autre bon, consistant dans le désir et *l'amour*.

Cela posé, étant donné que nous avons bien affaire, comme je crois l'avoir montré, à la doctrine empédoclienne, nous sommes conduits à nous demander si les deux leçons syriaques פרוקוליוס et פרוקלוס ne seraient pas tout bonnement des altérations du nom grec Ἐμπεδοκλῆς.

Le désaccord qu'offrent entre elles ces deux leçons syriaques,

1. *Expositio Fidei*, dans Migne, *Patrol. gr.*, vol. XLII, col. 792.

également bien que différemment déformées, à mon avis, est déjà un premier indice de nature à motiver sur leur compte une légitime suspicion. C'est sur la seconde leçon que je m'appuierai tout d'abord pour essayer de donner une explication paléographique rationnelle de la faute que je suppose avoir été commise soit par Théodore lui-même, soit par un de ses copistes. Je m'occuperai ensuite de la seconde leçon.

Qu'on veuille bien comparer la transcription syriaque normale du nom Ἐμπεδοκλῆς = ܐܡܦܕܘܩܠܝܣ, telle qu'elle nous est connue par ailleurs [1], à notre leçon ܦܪܘܩܠܘܣ ; on voit qu'il a suffi, somme toute, d'un simple déplacement du point diacritique du *daleth* pour transformer celui-ci indûment en *rech* et pour défigurer ainsi le nom de la façon la plus grave. Grâce à cette correction, qui est tout à fait bénigne, nous obtenons les éléments PDOUQL(OU)S, représentant aussi fidèlement que possible les syllabes ...πεδοκλ(ῆ)ς. Resterait à expliquer, il est vrai, la disparition de l'élément graphique représentant la première syllabe : Ἐμ.... — soit אם. Mais, d'après les errements du syriaque, il se peut fort bien que la transcription de cette syllabe ait été, d'emblée, réduite à un seul א, par suite de l'insertion phonétique de la naso-labiale *m* dans le *phé* qui la suit et qui est susceptible d'être virtuellement redoublé ; dans cette hypothèse, le nom se serait tout d'abord présenté à cet état : אפדוקלוס [2] (cf. אפיון = אמפיון Ἀμφίων). Quant à l'élimination ultérieure de ce simple *aleph*, elle a pu, en l'espèce, être favorisée par l'aspect du mot דאף « aussi », qui précède immédiatement פרוקלוס (= פדוקלוס) et qui, terminé

1. Voir le *Thesaurus Syr.*

2. Cette partie de ma conjecture se trouve être maintenant matériellement confirmée par un nouveau document syriaque qui arrive fort à point pour l'appuyer. Dans le premier fascicule de la *Chronique de Michel le Syrien*, dont M. Chabot vient de commencer la publication, notre philosophe Empédocle est mentionné plusieurs fois (p. 105, 106, 110 de la traduction, p. 66, 67, 69 du texte). Or son nom est écrit deux fois : אפוד(ק)ריס, אפוד(ק)לום (avec une faute de copie portant le ק confondu avec ר), formes dans lesquelles אפ = Ἐμπ ; je rappelle pour mémoire seulement les autres variantes : איפודקרוס et, peut-être אמפאדוליטיסק (!).

justement par les deux lettres אף, identiques aux deux premières du nom (א)פדוקלוס, prêtait à un facile bourdon. Pour ce qui est du fait que la terminaison normale ῆς de Ἐμπεδοκλῆς est rendue par וס, au lieu de יס qu'on attendrait, ce petit détail ne saurait faire difficulté ; on sait qu'en syriaque on en prenait souvent fort à son aise avec la valeur vocalique des désinences grecques. Notre passage lui-même nous fournit un exemple topique, et certain celui-là, de ce genre de méprise ; deux lignes plus haut, nous y voyons le nom de Πυθαγόρας, orthographié פיתיגורוס *Pîthîgoûroûs*, barbarisme qui forme un digne pendant à *E(m)pedouqlous*, pour *E(m)pedoûqlês*, *E(m)pedoûqlîs*.

J'arrive maintenant à la seconde leçon פרוקוליוס *Proûqoûlîoûs*, qui, selon moi, nous offre encore un autre mode d'altération du nom d'*Empédocle*. Elle a en commun avec la première leçon la disparition de la syllabe initiale *Em* et la transformation du *daleth* primitif en *rech*, par le déplacement du point diacritique, faits dont je crois avoir rendu compte d'une façon satisfaisante. Mais, de plus, elle intercale entre le *qoph* et le *lamed* un *waw* parasite qui a dû se glisser par là par la suite de quelque inadvertance ; et, surtout, elle donne au nom une désinence en *îoûs* au lieu de *oûs* (elle-même pour *ês*, *îs*), qui, au premier abord, ne laisse pas de surprendre. Cette dernière singularité n'est cependant pas inexplicable ; et même, en y réfléchissant, j'inclinerais à y voir une confirmation indirecte de ma conjecture sur l'identité du nom. En effet, j'estime qu'il faut considérer (אמ)פדוק<ו>ליוס comme la transcription littérale non pas du nominatif Ἐμπεδοκλῆς, mais bien du génitif Ἐμπεδοκλέους, cas auquel ce nom devait apparaître en cet endroit, dans la source grecque, soit immédiate, soit plutôt médiate, que Théodore avait sous les yeux. La construction, dans le premier passage où nous lisons ce nom, semble, en réalité, impliquer le génitif : « les écrits *de* Pythagore et *de Proûqoûlîoûs* (corr. *(Em)pedoûqléoûs*) » וכתבא דפיתיגורוס ודפרוקוליוס. Le texte grec devait porter : Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους ; le traducteur syriaque, d'une part, aura conclu du génitif Πυθαγόρου à un nominatif Πυθάγορος, au lieu de

Πυθαγόρας — d'où son barbarisme *Pithîgoùroùs* [1]; d'autre part, considérant peut-être le génitif Ἐμπεδοκλέους comme une forme invariable, il l'aura transcrit servilement, lettre à lettre.

La conjecture que je viens de développer ci-dessus, et que j'avais exposée dans une communication à la *Société asiatique* (séance du 12 janvier 1900), peut être considérée aujourd'hui comme une quasi-certitude, grâce à un passage, encore inédit, de la *Chronique de Michel le Syrien* que M. Chabot veut bien me communiquer au moment où s'impriment ces lignes.

Michel (p. 117 du texte, col. 1) rapporte, à peu près dans les mêmes termes que Théodore bar Khouni, et apparemment d'après les mêmes sources, les origines du manichéisme. « Scythianos, dit-il, avait été instruit dans les doctrines des Égyptiens et il propagea parmi les chrétiens l'hérésie (*sic*) de ܦܕܘܡܝܣ et de Pythagore. » Le nom du philosophe associé à Pythagore, et mentionné en premier lieu, correspond visiblement à celui que Théodore mentionne en second; et, ici encore, ce nom ne peut être que celui d'Empédocle. Il est vrai qu'il est également estropié; mais il l'est d'une façon différente et tout à fait probante pour ma thèse : *Pàdoùmîs*; il suffit de dissocier les deux éléments constitutifs du *mem*, pour obtenir les deux lettres distinctes *qoph* et *lamed* : פאדוקליס, *Pàdoùqlis*. On remarquera qu'ici aussi, la première syllabe Εμ a été victime de l'aphérèse dont j'avais admis l'existence par hypothèse; il est possible que le *aleph* qui suit le *phe* doive être rétabli devant lui; dans ce cas, la leçon primitive aurait été אפדוקליס, *Epdoùqlîs* = Eppedoùqlîs = *E(m)pedoùqlîs*, conformément à l'observation que j'ai faite plus haut sur le remplacement de la naso-labiale par la réduplication de la consonne qui la suit.

1. Il est à remarquer que le nom de Pythagore réapparaît sous cette même forme dans deux autres endroits du texte de Théodore (p. 110 et 115), et que, là aussi, la construction de la phrase implique le génitif.

II. — *Empédocle et le Livre de la Création.*

J'ai dit plus haut que la doctrine d'Empédocle, au moins dans ses grandes lignes, était restée suffisamment familière à l'apologétique gréco-byzantine et syriaque. C'est par l'intermédiaire des œuvres de cette dernière qu'elle a dû parvenir à la connaissance des auteurs arabes, qui y font d'assez fréquentes allusions. Aux exemples que nous possédions déjà de ce fait vient s'en ajouter un nouveau que je relève dans le *Livre de la Création*, récemment publié par M. Huart[1]. Voici le passage tel qu'il est traduit par l'éditeur; je me borne à y souligner les points qui appellent la discussion :

> Empédocle *n'admettait pas* les quatre éléments qui sont l'eau, le feu, l'air et la terre, et disait qu'il y a deux principes, l'amour et la force; l'une produit la *création*, l'autre la division.

Ce passage me paraît devoir donner lieu à deux observations.

D'abord Empédocle, à l'inverse de l'opinion que l'auteur arabe lui prête, ou a l'air de lui prêter, admettait parfaitement l'existence des quatre éléments primordiaux ; c'était même là, nous l'avons vu, une des bases fondamentales de son système de philosophie cosmique. M. Huart n'a pas manqué de relever en note cette erreur, mais il n'en fournit pas d'explication.

Je crois qu'on peut décharger l'auteur de cette apparente bévue et en faire remonter la responsabilité à quelque copiste. Le texte porte, en effet, dans son état actuel :

انه لا يرى الاسطقسات الاربع الخ

« qu'il *n'admettait pas* les quatre principes ».

Il suffit de supposer que l'auteur avait, en réalité, écrit : لا يرى [الا] الاسطقسات الخ « qu'il *n'admettait que* les quatre principes » (par opposition, peut-être, à d'autres systèmes philoso-

1. Huart, *Le Livre de la Création et de l'histoire, d'Abou-Zéïd Ahmed ben Sahl El-Balkhî*, t. I, p. 139 du texte arabe, p. 128 de la traduction (Publications de l'École des Langues orientales vivantes, Paris, 1899, IV[e] série, vol. XVI).

sophiques, qui en admettaient un nombre différent)[1]. La répétition consécutive des deux groupes ... لا لا, graphiquement identiques, présentait des conditions éminemment favorables à la naissance d'un bourdon, bourdon qui a pu amener la disparition de 'un des deux groupes, et, par suite, changer le sens du tout au tout. D'ailleurs le soin même que l'auteur arabe prend d'énumérer les quatre éléments en question montre bien que sa phrase primitive était construite pour l'affirmative et non pour la négative.

La seconde observation porte sur les rôles respectivement attribués aux deux grands principes antinomiques qui, selon Empédocle, régissent le jeu des quatre éléments : « l'amour et la force ». On remarquera, en passant, que l'expression غلبة comporte une idée péjorative de violence et, en même temps de violence victorieuse (ὑπάρχειν), idée bien conforme aux définitions, grecques et syriaques, de ce point de l'hypothèse empédoclienne telles que je les ai exposées plus haut. La « force » donc, produit la *division* (تفرقة) des éléments — ce qui est parfaitement exact au regard de l'empédoclisme; tandis que l'amour produirait la *création* — ce qui l'est moins, ce qui même ne se comprend guère. En effet, ce que le parallélisme des idées appelle, ce que la doctrine même d'Empédocle formule expressément comme étant le résultat de la force appelée « amour », ce n'est pas la *création*, c'est l'*union*, soit le contre-pied de la *division*. D'ailleurs à ce stade de l'évolution de la matière, il ne doit plus être question de « création »; l'existence des quatre éléments primordiaux, créés ou increés, est déjà chose acquise et il ne s'agit désormais, pour Empédocle, que d'expliquer leurs multiples combinaisons par voie, soit d'association, soit de dissociation.

1. Il est à noter que Chahrestâni (éd. Cureton, p. 263) souligne nettement, dans son exposé de la doctrine d'Empédocle, le rôle des quatre éléments à l'exclusion de tous autres : ...الاسطقسات الاربع فانه ليس وراها شى ابسط منها

Le texte arabe, il est vrai, porte bien en toutes lettres الايجاد et, si l'on maintient la leçon, la seule traduction quelque peu plausible est celle qu'a donnée M. Huart: la *création*; encore que ايجاد soit la « création » au sens étroit plutôt qu'au sens large du mot; c'est aussi « l'invention ».

Mais la leçon du manuscrit est-elle correcte? Il est permis d'en douter, si, tenant compte, d'une part, des raisons générales que je viens de mettre en ligne, d'autre part, de l'extrême ressemblance paléographique des mots الايجاد et الاتّحاد, on suppose que cette dernière leçon était la leçon primitive, altérée ultérieurement par un simple déplacement dans la répartition des points diacritiques. Or, الاتّحاد « l'union » a l'avantage de nous fournir justement l'expression que tout, *a priori*, nous faisait attendre; c'est bien l'antonymie logique de تفرقة, « la division »; et cela seul suffirait à légitimer la correction, importante pour le fond, bien que graphiquement des plus légères, que je crois pouvoir proposer.

III. — *Zénon.*

Puisque j'en suis sur ce chapitre, j'ajouterai une brève observation sur un autre passage du même auteur arabe qui vient quelques lignes plus loin (p. 129 de la traduction, p. 139 du texte) :

Dhînoûhermâwis croyait que les principes sont : Dieu, le motif agissant, l'élément passif ainsi que les quatre corps simples.

Évidemment, nous avons affaire là au nom étrangement déformé, d'un philosophe grec. M. Huart hésite entre Zénon de Citium et Démocrite. A ne considérer que la doctrine qui lui est attribuée, ce philosophe doit être Zénon, plutôt que Démocrite; il suffit de comparer, à cet égard, l'exposé d'El-Balkhi à celui de

Chahrastani[1] où le nom de « Zénon l'ancien » زينون الاكبر, est correctement écrit, et dont les termes essentiels concordent littéralement[2].

La question est de savoir comment le texte d'El-Balkhi en est arrivé à défigurer aussi complètement le nom du fondateur du stoïcisme : دنوهرماوس. On reconnaît sans trop de peine, dans le premier groupe, دنو, les éléments du nom même زينو(ن), *Zénon*. Mais que faire du reste : هرماوس?

La première idée qui vient, c'est que le nom était accompagné de quelque déterminatif, par exemple d'un mot correspondant à l'épithète اكبر, « l'ancien », épithète qui doit être elle-même l'équivalent d'un adjectif grec tel que πρεσβύτερος ou παλαιός. On sait, en effet, qu'il y a eu plusieurs philosophes du nom de Zénon, entre lesquels les Grecs ont éprouvé parfois le besoin de distinguer. Les Arabes ont, sur ce point, suivi leur exemple; c'est ainsi que Chahrastani, après nous avoir parlé, ici et ailleurs (p. 264), de Zénon الاكبر, nous parle (p. 351) d'un autre Zénon الاصغر, « le jeune » = νεώτερος[3]. Le groupe هرماوس a bien une physionomie grecque; mais il est difficile d'en tirer paléographiquement une transcription quelque peu plausible de πρεσβύτερος ou παλαιός, qu'on attendrait, étant donnée l'identité incontestée de notre Zénon, qualifiée de الاكبر, « l'ancien », par Chahrastani. Même difficulté, si même l'on admet que l'épithète employée était νεώτερος, δεύτερος, dans l'hypothèse, très peu probable en soi, que les Arabes auraient voulu le distinguer de son homonyme

1. Texte arabe, édit. Cureton, p. 292.

2. El-Balkhi : ...المبادى هى الله تعالى وهى العلة الفاعلة والعنصر المنفعل
Chahrastani : ...الاصول هو الله تعالى ...فالله تعالى هو العلة الفاعلة و العنصر هو المنفعل

3. Et aussi (p. 276) de Zénon الشاعر.

plus ancien, Zénon, le fondateur de l'école d'Élée, qu'ils ne connaissaient guère.

Je serais tenté de chercher la solution de ce petit problème d'un autre côté. Si l'on se reporte au texte d'El-Balkhi, on remarquera que Zénon est mentionné à la suite de trois autres philosophes grecs avec lesquels il forme un groupe à part, caractérisé par une particularité qu'on ne retrouve pas dans le groupe des huit philosophes énumérés précédemment; ceux-ci, Thalès, Pythagore, Héraclite, Aximénès, Anaxagore, Archélaüs, Épicure et Empédocle nous sont présentés simplement avec leur nom; pour les trois suivants, au contraire, l'auteur arabe, suivant fidèlement la source qu'il a sous les yeux, a soin d'ajouter le nom de leurs pères; ce sont : Socrate, fils de Sophronisque; Platon, fils d'Ariston; Aristote, fils de Nicomaque. Puis vient notre Zénon. Je suppose qu'il devait en être de même pour ce dernier et que le nom de Zénon était également accompagné de son patronymique. Or, nous savons que Zénon de Citium était fils de *Mnaseas*; c'est ce dernier nom que je soupçonne de se cacher dans le groupe énigmatique هرماوس, malgré le mirage que pourrait offrir la forme, en apparence plus voisine, Ἑρμαῖος. La leçon primitive devait être, dans ce cas, quelque chose comme زينون بن مناسياس, ou peut-être même مناسو, مناسيو, si la transcription avait gardé le cas oblique Μνασέου. Que si l'on trouve la correction un peu risquée au point de vue de la paléographie, on pourrait, à la rigueur, penser à restituer une transcription de Μουσαῖος, موسايوس ou مسايوس qui, à certains égards, se rapprocherait davantage de la leçon du manuscrit; dans ce dernier cas, il faudrait admettre qu'ici Zénon de Citium aurait été confondu avec son homonyme et son disciple, Zénon de Sidon, Zénon le jeune, qui était effectivement fils de Musaeos.

IV. — *Les Cathares.*

Au commencement du même chapitre[1] consacré à Manès,

1. Pognon, *op. cit.*, p. 125 et 181 (cf. n. 2).

Théodore bar Khouni raconte que le célèbre hérésiarque avait d'abord étudié les dogmes de la secte « des Purs » (מנקדא). A ce sujet, M. Pognon dit en note :

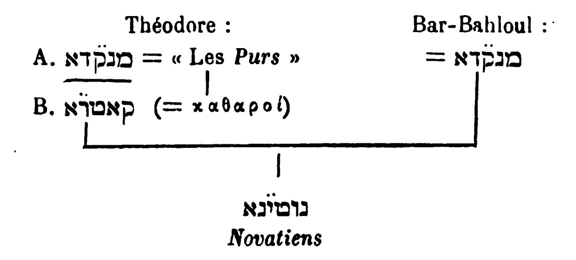
> « Je ne sais quelle est la secte à laquelle Théodore donne ce nom. D'après Bar-Bahloul, on appelait les Novatiens : מנקדא (voir le *Dictionnaire* de Bar-Bahloul, au mot נוטינא) ; mais Novatus ne fut antérieur à Manès que de très peu d'années. »

Il n'y a pas lieu, semble-t-il, de s'arrêter à l'objection chronologique ; il suffit que Novatus soit antérieur à Manès ; que ce soit de peu ou de beaucoup d'années, peu importe. La solution formelle de cette petite difficulté me paraît être fournie par Théodore lui-même dans le simple intitulé d'un autre paragraphe[1] :

על קאטרא דהנון נוטינא

Sur les *Cathares* qui sont les *Novatiens*.

Il résulte clairement de là que la secte des *Purs* ou *Menaqdê*, à laquelle aurait été affilié Manès, n'était autre que celle des *Cathares* (καθαροί « purs ») et, par suite, celle des disciples de Novatus. Les dires de Théodore (A et B) et de Bar-Bahloul sont, en effet, rigoureusement équivalents et convergents, abstraction faite de l'identité de sens des dénominations mêmes. C'est ce que montre matériellement le simple schéma que voici :



1. Pognon, *op. cit.*, p. 123 et p. 179. Le passage est emprunté en substance à saint Épiphane, *op. cit.*, col. 868.

§ 5.

Une nouvelle dédicace à Zeus Héliopolite.

Waddington a copié autrefois à Hareiri, petit village de la région de Damas, une inscription grecque aux lettres *mal faites et frustes*, dont il n'a réussi à lire qu'une partie. Voici sa copie et sa transcription[1] :

. . . . ΟΥΙ · ΗϹΠΟΛΙ · ΗΓΑΙΟ . .
. . . . ΘЄΟΥЄΡΘΡЄΥЄЄΓЄΝЄΤ . . .
· ΕΔΙΟΕΠΙΜΕΛΗΤΩΝΑΒΙΔΒΗΛΟΥ
. . ΔЄΟΥΚЄΖΗΝΩΝ ΙΔЄΛΑΜΟ
. . ЄΚΤΑΤΟΥΘЄΟΥΚЄΤΗϹΚΩΜΗϹ

. . . .
. . . . θεοῦ 'Ερθρεῦε· ἐγένετ[ο
δ]ὲ διὸ ἐπιμελητῶν 'Αβιδδήλου
Μη]δέου κὲ Ζήνων[ος] 'Ιδελάμο
υ] ἐκ τὰ τοῦ θεοῦ κὲ τῆς κώμης

Il ne peut rien tirer, dit-il, de la première ligne. Quant au mot 'Ερθρεῦε, tout en avouant qu'il est « fort bizarre », il croit pouvoir en garantir la lecture matérielle ; il semble incliner à y voir quelque nom de divinité, à en juger par l'*epsilon* majuscule dont il le gratifie, ainsi que par la façon dont il accentue le mot θεοῦ qui le précède ; et, de fait, M. Chabot a dû l'enregistrer comme tel à l'index. Par contre, il explique fort bien l'orthographe syrienne διὸ pour διὰ[2], ainsi que le solécisme ἐκ τὰ τοῦ θεοῦ pour ἐκ τῶν. Il est probable que, dans le dialecte grec syrien, l'expression consacrée, τὰ τοῦ θεοῦ, avait fini par devenir une sorte de mot composé indéclinable, « le trésor du dieu » ; c'est peut-être, comme je l'ai indiqué autrefois, par suite d'un phénomène analogue que nous avons dans la dédicace de la corporation des couteliers de Sidon : ὑπὲρ το κοινοῦ, au lieu de ὑπὲρ τοῦ[3].

Après avoir attentivement étudié la copie de Waddington, je

1. Waddington, *op. cit.*, n° 2556.
2. Cf. *id.*, n° 1916.
3. Voir mes *Études d'arch. orient.*, t. I, p. 104.

serais tenté de lire et de restituer ainsi les deux premières lignes :

[Διὶ Μεγίστ](ῳ Ἡλιο)πολί[τ]ῃ, Γάϊο[ς.]
....θέου, <ε>(ἱε)ρεὺ(ς)· ἐγένετ[ο τό-]
[δ]ε διὸ etc...

Les lettres restituées, en tout ou partie, répondent aussi bien que possible soit au nombre des points représentant l'étendue des lacunes, soit aux apparences paléographiques des caractères entrevus çà et là, caractères dont Waddington a signalé expressément la mauvaise facture et l'état fruste, ce qui nous met d'autant plus au large pour les corrections théoriques.

Le culte du Jupiter Maximus Heliopolitanus, qui avait son centre à Baalbek, s'étendait dans un grand rayon sur toute cette région; j'en ai retrouvé cette titulature textuelle dans une inscription grecque du Ouâdi Barada, où elle avait été successivement méconnue par M. Porter et M. Murray[1]. Or, il est à remarquer que le village de Hareiri, ou Horaîri, d'où provient l'inscription de Waddington, est justement situé tout près de Soûq Ouâdi Barada (l'antique Abila de Lysanias), à environ une lieue dans le nord-est.

Les prénoms romains étaient assez souvent employés en Syrie comme de véritables noms; celui de *Gaios*[2] l'est ici comme tel. Il est suivi d'un nom patronymique appartenant à la classe des théophores composés en $x + $ θεος ; cette classe est trop nombreuse pour qu'il soit possible de deviner quel était le premier élément du patronymique, élément qui a totalement disparu sans laisser la plus légère trace; j'inclinerais vers [Τειμό]θεος qui est assez

1. *Recueil d'arch. orient.*, t. III, p. 397. Cf. Pal. Expl. F., *Statement*, 1898, p. 31, p. 157, p. 252 et 1899, p. 63. Tout en reconnaissant le bien fondé de la lecture rectifiée que j'ai proposée : Διὶ Μεγίστῳ Ἡλιοπολείτῃ, au lieu de Διὶ [Ὑψ]ίστῳ Ἡλιοπολειτῶν, M. Murray voudrait maintenant intercaler, en outre, le vocable Σω[τῆρι] entre Διὶ et Μεγίστω. Je pense qu'il fait de nouveau fausse route et que les deux lettres prétendues CΩ, qu'il croit voir après Διὶ, à la fin de la ligne 1, ne sont autre chose que les deux premières lettres ΜЄ du mot Μεγίστω, coupé en deux par la ligne, la ligne 2 commençant par γίστῳ, sans aucune lacune initiale : Με-γίστῳ.

2. Il apparaît comme simple nom propre, avec l'orthographe Γέος, dans une inscription de l'Auranite, Wadd., nº 2412 *a* : Σαβεῖνος κὲ Γέος κὲ Θεόδωρος.

fréquent dans l'onomastique gréco-syrienne et présenterait juste le nombre de lettres voulu[1].

L'orthographe εἱερεύς pour ἱερεύς « prêtre » n'a rien de surprenant en Syrie; je la constate, d'ailleurs, dans une autre inscription de la Trachonite[2]; nous sommes ainsi avantageusement débarrassés de ce prétendu dieu 'Ερθρεῦε, au nom si suspect.

Le nom de 'Αβίδληλος, qui se retrouve associé à un autre nom spécifiquement phénicien ('Οζέρβαλος = עזרבעל) dans une inscription grecque de Beyrouth[3], ne répond pas, comme on pourrait le croire, à une forme phénicienne עבדבעל, mais probablement à une forme araméenne עבדבל[4].

La restitution du patronymique [Μη]δέου me paraît bien problématique. La lecture matérielle de la partie conservée est-elle même sûre? On pourrait penser à ['Αβ]δέου = 'Αβδαίου[5] ou à Σο](λ)έου[6]. J'ai également de grands doutes sur la lecture du patronymique du second épimélète : 'Ιδελάμο[υ]; je me demande s'il ne faudrait pas restituer paléographiquement : ΙΔΕΛΑΜΟ en Ι(ΑC)ΛΑΜΟ[Υ]; 'Ιάσλαμος serait, avec une très légère variante vocalique, identique à 'Ιάσλεμος, nom qui nous est connu par une inscription de la Nabatène[7]. Je serais tenté de voir dans ces deux formes l'équivalent d'un nom araméen, peut-être nabataïsant, ישלם[8], ou mieux, ישלמו, dont, à vrai dire, nous n'avons pas encore rencontré l'original, mais dont la formation serait très vraisemblable; il serait

1. On pourrait aussi penser à [Μνησί]θεος, mais ce nom est relativement rare en Syrie; ou bien à [Δωσί]θεος qui, au contraire, y est fréquent; mais ce dernier serait un peu court pour l'étendue de la lacune.
2. Waddington, *op. cit.*, n° 2522.
3. *Id.*, n° 1854 *d.*
4. Dans l'inscription palmyrénienne, de Vogüé, *Syr. centr.*, p. 73, n° 123 *a.*
5. Wadd., n°s 1989, 2003.
6. Waddington, n° 2603.
7. A Salkhad, Waddington, n° 2008.
8. Troisième personne du masculin singulier de l'imparfait de la forme *aphel* יַשְׁלֵם, *Yachlem* (= 'Ιάσλεμος). Peut-être 'Ιάσλαμος dérive-t-il, au contraire, d'une forme passive, *hophal* ou *ophal*, dont il est permis, tout au moins, de supposer l'existence dans certains dialectes araméens? (cf. *Rec. d'Arch. Or.*, II, p. 5).

de l'espèce des noms ימלכו, יעמרו = Ἰάμλιχος (Jamblique), Ἰαμούρας.

Ainsi complétée et modifiée, l'inscription pourrait être rendue à peu près de la façon suivante :

« Au Zeus très grand d'Héliopolis, Gaios fils de [? Teimo]theos, prêtre; cela a été fait par les épimélètes Abidbelos fils de ...deos et Zenon fils de Iaslamos, avec les fonds du dieu et du village. »

§ 6.

Jean le Hiérapolite, évêque d'Abila de Lysanias.

Le P. Germer-Durand vient de publier[1], d'après un relevé du P. Jaussen, une inscription grecque dont l'original, qui se trouve actuellement au consulat d'Espagne à Damas, aurait été apporté du Hauran. Il la lit ainsi :

Ἐπὶ τοῦ ἁγιωτάτου Ἰωάννου ἐπισκ(όπου)
Νηώντου Ἱεραπόλ(εως)
ὁ ἔμβολος ἐπλακώθη,
αι̅ μ(ηνὶ) Δαισίῳ τοῦ ωοε̅
ἔτους, ἰνδ(ικτιῶνος) ιβ̅.

Il s'agirait du pavage d'un marché, exécuté sous un certain Jean Néontos, évêque de Hiérapolis de Syrie, et la date 875 se rapporterait à quelque ère locale.

On n'a pas vu que cette inscription n'est autre, en réalité, que celle publiée jadis par Waddington[2] d'après la copie qu'en avait prise sur place, il y a une cinquantaine d'années, de Saulcy[3], non pas à Damas, mais bien à Abila de Lysanias (Soûq Ouâdi Barada); ce fait, rapproché d'une autre observation qui sera faite plus loin, change tout à fait la thèse en ce qui concerne l'identité de l'évêché. Acquise alors par le compagnon de voyage de M. de Saulcy, M. de Ségur, la pierre avait été transportée à Damas et déposée dans la maison du consulat de France. Comment se fait-il qu'elle ait émigré, depuis, au consulat d'Espagne?

1. *Revue biblique*, 1900, p. 93.
2. Waddington, *Inscr. gr. et lat. de la Syrie*, n° 1878: cf. *C. I. G.*, n° 8641.
3. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, p. 592, cf. pl. II.

Il y a pourtant encore des Pyrénées..... Mystère.....! Entre autres inconvénients fâcheux, ce dernier exode a eu pour résultat d'induire dans une erreur, très excusable d'ailleurs, le P. Germer-Durand sur l'état-civil et la provenance du monument et, par suite, sur les conséquences historiques de l'interprétation d'un texte qui n'est pas sans offrir quelques difficultés.

La copie de de Saulcy et la lecture de Waddington diffèrent de celles du P. Germer-Durand sur des points assez essentiels. Afin d'en avoir le cœur net, je me suis adressé à notre consul à Damas, M. Savoye, qui a eu l'obligeance de m'envoyer un estampage du texte en litige[1]. Grâce à ce contrôle, je puis garantir la fidélité générale de la copie figurée de de Saulcy; tout au plus, peut-on signaler çà et là quelques vétilles : l. 1, ЄΠΙCK avec le signe d'abréviation ajouté au K, au lieu de ЄΠΙCK; l. 3, peut-être le même signe d'abréviation au Λ de ΙЄΡΑΠΟΛ; l. 5, débute par ЄΝ, sans vide initial, par conséquent le Η final de ἐπλακώθη est à restituer de toutes pièces à la fin de la ligne précédente, d'où il a disparu sans laisser de trace appréciable; *ib.*, le Μ initial de μ(ηνί) est surmonté du petit Η habituel = μη(νί). Le dessin de de Saulcy ne rend pas toujours avec une scrupuleuse fidélité la forme calligraphique de certaines lettres, telle que le ω, par exemple, dont les deux cotylédons très séparés et capricieusement recourbés en dedans, sont surmontés, en outre, de deux petits traits horizontaux.

Les lectures de Waddington doivent, en général, être préférées à celles du P. Germer-Durand, notamment en ce qui concerne les quatre premières lettres de la ligne 3 : ἐπισκ(όπου) ΗΜΩΝ, τοῦ ἱεραπολ....., « de Jean, *notre* évêque..... » et non : Νηώντου Ἱεραπόλεως « de Jean Néontos, évêque d'Hiérapolis ». Il

1. L'estampage accuse les dimensions suivantes pour la surface du texte : longueur 0m,62, hauteur 0m,45. Notre consul m'apprend en même temps que le monument a dû changer de mains autrefois à la suite de la vente de l'immeuble dans lequel il était conservé en dépôt. A cet estampage était joint, sans aucune indication, celui d'un petit fragment ayant appartenu à une inscription bien intéressante, car elle mentionnait un des deux rois Agrippa; j'y lis : βαCΙΛЄΩC ΑΓΡΙΠΠα.... ЄΤΟΥC Τ.....

ne s'agit plus d'un évêque d'Hiérapolis, qui porterait le nom, assez étrange de Jean Néontos, mais bien, vu la formule usuelle, d'un évêque Jean, évêque de la localité même où la pierre a été trouvée *in situ*, c'est-à-dire d'Abila de Lysanias, ressortissant à la métropole de Damas. Quant à la date, elle est, bien entendu, étant donnée la région, à rapporter à l'ère des Séleucides = juin 564 J.-C. Le quantième du mois, ΑΙ, n'existe pas ; il faut bien lire ἐν, préposition gouvernant μη(νί) au datif.

Le mot *embolos*, comme le suppose Waddington, désigne quelque dépendance de l'église, plus probablement qu'un marché. Si on le compare au mot, de formation symétrique, περίβολος, il semble qu'on doive entendre par là un certain espace, peut-être hypèthre (?) enclos par un péribole, tel qu'un parvis ou atrium, entouré de portiques. Mais je doute fort qu'il faille comprendre, comme l'a fait Waddington : τοῦ ἱεραπολ(είου) ὁ ἔμβολος, « l'*embolos* du *hierapoleion* », en prêtant à ce dernier mot, jusqu'ici sans exemple, le sens de ἱερατεῖον « la nef de l'église » ; la construction de la phrase serait tout à fait insolite. Il est beaucoup plus naturel de lire τοῦ Ἱεραπολ(ίτου), « le Hiérapolite », en rapportant cet ethnique au nom de l'évêque Jean. Celui-ci, tout en étant évêque d'Abila, et non de Hiérapolis, était originaire d'une des villes ayant porté ce dernier nom.

§ 7.

Le « ratl » arabe et « l'éponge américaine ».

En parcourant le texte arabe du *Livre de la Création* d'El-Balkhi que j'ai cité plus haut (p. 42), je suis tombé, par hasard, sur un passage (p. 42 du texte, 38 de la traduction) qui, chose assez inattendue, me semble toucher à une question délicate d'archéologie grecque dont j'ai eu à m'occuper naguère ici même[1].

L'auteur y décrit, en effet, un dispositif d'expérimentation physique concordant d'une façon remarquable avec celui du curieux vase grec du VIe siècle avant notre ère, de fabrication

1. *Recueil d'Archéologie orientale*, t. III, pp. 207-212.

béotienne, qui est entré récemment dans les collections du Louvre et dont j'ai réussi, si je ne m'abuse, à expliquer le fonctionnement, demeuré jusqu'alors une énigme. Ce fonctionnement était fondé, comme je l'ai montré, sur le même principe que celui de l'ingénieux petit appareil balnéatoire employé de nos jours sous le nom, quelque peu fantaisiste, « d'éponge américaine ».

L'auteur arabe, parlant de l'opinion d'après laquelle l'air est « un corps simple répandu partout », ajoute ces mots (je reproduis la traduction de M. Huart) :

On le démontre au moyen d'un instrument qui a la forme du vase appelé *ratl* et percé d'un trou à la partie inférieure; lorsqu'on noue la partie supérieure de ce vase, l'eau ne sort plus par en bas, tandis qu'elle coule si on dénoue la fermeture.

De cette expérience l'auteur tire la conclusion théorique suivante :

On comprend que l'eau est pressée par un corps qui est l'air entrant dans ce vase.

Si l'on veut bien se reporter à l'explication raisonnée que j'ai donnée du vase grec du Louvre, on constatera que c'est, trait pour trait, le mode opératoire que j'avais été amené à attribuer à cet « appareil » de forme tout à fait insolite. Il se pourrait que la description arabe fût empruntée à quelque ouvrage grec sur l'hydraulique ou la pneumatique d'Héron d'Alexandrie ou autre.

Il y a bien dans la phrase arabe une expression qui, à première vue, semble tant soit peu bizarre; c'est cette partie supérieure du vase qu'on « noue » et qu'on « dénoue » selon qu'on veut provoquer ou arrêter l'écoulement de l'eau par l'orifice inférieur. Mais cette bizarrerie s'évanouit peut-être si l'on regarde de plus près le texte original. Le manuscrit porte : فاذا شدّ اعلاها ... واذا فتح. Le verbe شدّ signifie bien, en effet, « nouer, serrer une corde, un lien »; mais, à vrai dire, on ne voit guère le mécanisme auquel correspondrait cette expression. Évidemment, il doit s'agir d'un orifice supérieur que l'on peut obturer à volonté, de façon à commander la pression atmosphérique déterminant l'écoulement du

liquide par en bas. On serait amené ainsi à supposer une erreur de copiste, erreur minime en soi, mais suffisante pour dénaturer sensiblement le sens. L'auteur avait pu écrire سدّ (سُدَّ, au passif) qui veut dire « boucher, obturer », et qui ne diffère de شدّ que par l'absence des trois points diacritiques dont quelque scribe[1] l'aura arbitrairement agrémenté. De cette façon les verbes سُدَّ et فُتِحَ, « être bouché » et « être ouvert[2] », se feraient rigoureusement pendant et tout se concevrait à merveille.

Il serait intéressant de savoir quelle était la forme exacte du vase qualifié de *ratl*[3]. Je ne cacherai pas que j'ai également quelques doutes sur la légitimité de cette leçon رطل. Assurément, ainsi que le rappelle en note M. Huart, le *ratl* désigne parfois un

1. Trompé peut-être par le *dhamma* qui, dans le manuscrit original, pouvait surmonter le *sin* pour bien marquer le passif.

2. A noter, en outre, que, pour définir l'opération inverse de celle exprimée par شدّ, « nouer », on attendrait le verbe حلّ, « dénouer » plutôt que le verbe فتح, « ouvrir ».

3. Bien avant la date où nous constatons son apparition dans les dialectes araméens, le mot λίτρα avait pénétré dans le monde sémitique par l'intermédiaire du phénicien (לטרם dans l'inscription trilingue de Sardaigne, *C.I.S.*, *Ph.* n° 143). L'arabe littéral vocalise *ratl*; mais l'arabe vulgaire, plus fidèle aux origines, comme cela arrive souvent, prononce *rotŏl* (cf. la curieuse transcription *rotula*, dans les documents des Croisades); dans cette forme le second *ŏ* est épenthétique et le premier *o* représente la voyelle *i* subissant l'influence ordinaire de l'emphatique ط; cela implique une vocalisation théorique رِطْل adéquate à celle de l'original λίτρα, vocalisation dont on a, du reste, des exemples: on trouve même la vocalisation écrite رُطْل qui, en réalité, correspond à la prononciation effective; mais la vocalisation رَطْل, c'est-à-dire la moins légitime des trois, est celle qui a prévalu, sur l'autorité des grammairiens officiels aussi pédants qu'ignorants (cf. par exemple, le *Fasîh*, édit. Barth, p. 20). Le gonflement du *kesra* en *o* a pu s'opérer à l'époque où, la métathèse du *râ* et du *lâm* ne s'étant pas encore effectuée, le *kesra* était également en contact immédiat avec l'emphatique (لطر).

récipient servant à mesurer le vin; mais, comme l'indique l'étymologie même du mot (رطل لِطْر = ליטרא, לטר = λίτρα), la caractéristique de ce récipient c'est moins sa forme, semble-t-il, que sa capacité. J'avoue que je ne vois pas le mot à substituer, si tant est que celui-ci ne doive pas être maintenu. J'avais bien pensé, un moment, à سَطْل[1], petit vase à anse à l'aide duquel on s'asperge au bain, ce qui ne concorderait pas mal avec la destination balnéatoire de l' « éponge américaine » et, vraisemblablement, de son vénérable prototype béotien; mais je suis le premier à reconnaître que la correction laisserait un peu à désirer sous le rapport des vraisemblances paléographiques. Aussi n'y insisterai-je pas. La seule chose qu'on puisse dire c'est que, selon toute apparence, le vase en question ne devait pas être à large ouverture[2], mais à ouverture assez étroite pour qu'on pût en boucher l'orifice et le déboucher rapidement, à volonté, soit à l'aide d'un bouchon (سداد) ou d'un clapet, soit même par la simple apposition du doigt.

Quant au trou percé dans le fond du *ratl*, il n'est pas démontré que ce dispositif appartienne au vase ordinaire, dans sa forme usuelle, comme pourrait le faire croire la traduction « du vase appelé *ratl* et percé, etc. » L'auteur arabe a peut-être voulu dire que l'appareil de démonstration a la forme générale du *ratl*, mais qu'il a, *en plus*, un orifice pratiqué *ad hoc* à sa partie inférieure pour les besoins de l'expérience.

M. Decourdemanche me communique à ce sujet un curieux renseignement qui est de nature à jeter un jour nouveau sur la

1. *Situla*, *sitella*, σίτλα; cf. سَطْل. Les archéologues ne sont pas d'accord sur la forme des vases répondant à ces noms romano-grecs. Il est, toutefois, à noter que la *sitella*, servant d'urne pour le tirage au sort, était, à en juger par certaines représentations figurées, constituée essentiellement par un vase à grosse panse et à *col très étroit*.

2. On remarquera que la *sitella*, sinon la *situla* romaine, d'où dérive le سطل arabe, répond justement à ces conditions.

question. Je ne saurais mieux faire que de transcrire la note qu'il a bien voulu me remettre :

Au Maroc, le *rotl* est un vase-mesure de la contenance d'un douzième d'arrobe ارزع, soit d'un peu plus de 2 litres et demi. Il est presque exclusivement employé pour la vente de l'huile, spécialement de l'huile de pétrole.

Ce vase, en terre cuite, a exactement la forme d'une rave. Son extrémité inférieure est percée, en pâte fraîche, au moyen de la pointe taillée d'un bâton. Ce trou s'obture par un noyau de datte entouré d'argile molle. Sur chaque côté de la panse, au-dessous de la saillie, est pratiqué, en passant longitudinalement une mince baguette avant cuisson, un oreillon. L'ouverture supérieure a la forme d'un entonnoir haut de 2 centimètres et demi environ. Elle se ferme par un bouchon cônique en argile cuite, à collet, surmonté d'une boule percée. Il se lute avec de l'argile molle. Pour fermer ou suspendre le vase, on passe une ficelle, de bas en haut, dans un oreillon, puis dans le trou supérieur du bouchon, puis de haut en bas dans le second oreillon. Alors dépasse un bout de ficelle du bas de chaque oreillon; on noue ces deux bouts en ayant soin de laisser un jeu d'au moins 3 centimètres au-dessus de la tête du bouchon pour pouvoir passer la main. Ainsi le port ou la suspension du vase exercent une pression sur le bouchon.

Quand il s'agit de verser du pétrole dans une lampe, on retire le noyau de datte, on place l'extrémité pointue du *rotl* dans l'ouverture de la lampe; puis on soulève le bouchon : le pétrole coule. On arrête le jet en appuyant sur le bouchon.

Assurément, cette description, que je donne sur l'autorité de M. Decourdemanche, répond, sur plus d'un point, d'une façon remarquable à celle du vase dont parle El-Balkhi, et elle tiendrait à faire maintenir telles quelques les leçons du texte شد et رطل. Il est possible qu'on ait conservé, aux extrémités occidentales du monde musulman, une forme de vase usitée anciennement; ce ne serait pas la première fois que les Arabes du Maghreb — témoin leur écriture, par exemple — se seraient montrés plus scrupuleux héritiers du passé que leurs frères d'Orient.

§ 8.

La ville lévitique de Mêphaat.

Cette ville, dont le nom apparaît sous les formes variées de מפעת, מיפעת et même מופעת, est mentionnée à plusieurs reprises

dans la Bible[1]. Sîtuée dans la région transjordanique du Mîchor, correspondant à la Balqâ de nos jours, elle devait appartenir à la zone de l'ancien territoire moabite qui s'étendait au nord de l'Arnon, le ouâdi Maudjeb actuel, et qui, lors de la conquête israélite, devint l'apanage de la tribu de Ruben. Groupée avec Yahaç et Qedemoth, elle semble avoir été une dépendance plus ou moins immédiate de Hesbon. Elle était, avec Beçer, Yahaç et Qedemoth, une des quatre villes rubénites attribuées aux Lévites. A l'époque de Jérémie, elle était réoccupée par les Moabites.

La ville semble avoir encore existé à l'époque d'Eusèbe[2], qui y signale un *phrourion* romain, avec une garnison destinée à surveiller les abords du désert, ce qui semblerait impliquer une position assez orientale, par rapport à Hesbon.

Cet état de choses paraît s'être maintenu assez longtemps; la *Notitia dignitatum imperii Romani*, dans son état des garnisons de la province d'Arabie, relève, en effet, la présence d'un détachement des *equites promoti indigenae* dans une localité qu'elle appelle *Mesae* (au datif), leçon qu'on a proposé de corriger en *Mefae* = *Mefa*, en y reconnaissant le nom de notre Mêphaat.

On a vainement essayé, jusqu'à ce jour, de retrouver sur le terrain l'emplacement de cette ville importante. Quelques auteurs ont bien pensé à l'identifier avec la localité moderne de Oumm er-Resâs, près de Dibon[3]; mais c'est là une identification tout arbitraire, qui manque de la base indispensable dans tous les problèmes de géographie biblique : la survivance du toponyme. On pourrait tout aussi bien, en se plaçant à ce point de vue de pure approximation, proposer, au petit bonheur, l'un quelconque des points stratégiques du *limes* d'Arabie, à l'est du pays de Moab, où les dernières recherches ont constaté les restes importants de camps romains permanents.

Je n'ai ni la prétention, ni les moyens de résoudre le problème

1. *Josué*, XIII, 18; XXI, 37; I *Chroniques*, VI, 79; *Jérémie*, XLVIII, 21.
2. *Onomasticon*, Μηφάαθ, *Mephaath*.
3. Cf. von Starck, *Palaest. und Syr.*, p. 121, et Germer-Durand, *Cosmos*, mars 1897, p. 375.

et de réussir là où les autres ont échoué. Mais, je crois pouvoir y introduire, au moins, une donnée nouvelle qui a échappé à mes devanciers et qui est de nature à conduire directement à la solution définitive. Suivant en cela une méthode qui m'a déjà, plus d'une fois, donné d'excellents résultats, — comme en témoigne, entre autres, la découverte des villes de Gezer et de Hippos — j'emprunte cet élément d'information à une source inépuisable, et toujours trop négligée par les protagonistes de la haute exégèse biblique : les géographes arabes. L'auteur des *Marâçid el-ittilâ'*[1] enregistre, à sa place alphabétique, le nom d'un village *de la Belqâ de Syrie*[2], qu'il appelle ميفعة, *Meïfa'a.* Selon moi, c'est, lettre pour lettre, le nom de notre *Mêphaat* biblique, et, de plus, la région concorde absolument. J'en conclus que le nom, et, par suite, l'emplacement de Mêphaat, étaient encore parfaitement connus de la tradition locale, au commencement du xiv[e] siècle de notre ère. Il y a, par conséquent, de grandes chances pour que, si même le village a disparu entre temps, le nom attaché aux ruines en ait été conservé par cette tradition locale dont nous avons appris à connaître la tenace fidélité.

Je recommande expressément cette piste aux futurs explorateurs de cette région encore bien imparfaitement connue. Il faudrait interroger avec soin les indigènes nomades et sédentaires qui la parcourent ou l'habitent, notamment ceux des parages de Hesbân et de Mâdebâ; je ne doute guère qu'on retrouvera, de cette façon, une *Khirbet Meïfa'a*; et, alors, c'est là qu'il conviendra de fixer l'emplacement de la vieille cité lévitique que se disputèrent longtemps les Rubénites[3] et les Moabites.

Il ne s'agit plus désormais que de vérifier sur le terrain un point nettement circonscrit sous le rapport toponymique. C'est

1. Édit. Juynboll. vol. III, p. 185.

2. مَيْفَعَة قرية من ارض البلقا من الشام. L'auteur enregistre une autre localité du même nom dans le Yemen ; dans les gloses du manuscrit de Lord Lindsay (Yâqoût, *Mo'djem*, édit. Wüstenfeld, V, p. 31), celui-ci est vocalisé مِيفَعَة.

3. Et, aussi, les Gadites (cf. *Stèle de Mesa*, l. 10 et suiv.).

une opération relativement facile. La question est ainsi amenée au même degré de maturité que celle de Hippos, quand j'avais démontré, avec les textes à l'appui, qu'on devait retrouver cette ville sur les bords du lac de Tibériade, à un endroit encore inconnu, qui serait appelé par les Arabes, *Khirbet Sousyé*. Quelques années plus tard, l'événement a pleinement justifié cette prédiction. J'ai tout lieu d'espérer qu'il en sera de même cette fois. Je ne puis que réitérer mes recommandations aux futurs explorateurs du pays de Moab, en leur mettant en main une clef qu'ils n'ont plus, pour ainsi dire, qu'à faire tourner dans la serrure.

§ 9.
Les trois Karak de Syrie.

Dans les gloses si précieuses du manuscrit des *Marâsid el-ittilâ'* faisant partie de la collection de Lord Lindsay [1] on lit, à propos des diverses localités de Syrie portant le nom de *Karak*, le passage suivant :

بالشام ثلاثة مواضع كل واحد منها يسمى الكرك واحدها عند السويد بطريق المارن بارض فلسطين وموضع عند طبرية وموضع بالساع (*sic*) بين بعلبك ودمشق

M. Le Strange [2] a traduit ainsi ce passage :

In Syria are three places, all called Al Karak. One is near *As Suwaid*, on the road to *Al Mârîn*, in the province of Filastîn. (The second) is near Tabariyyah, (and the third is) a place [3] between Ba'albakk and Damascus.

Le nom de ces trois localités homonymes n'est, au fond, qu'une appellation générique, dérivée, comme on le sait, du vieux mot araméen *karka*, « enceinte fortifiée, forteresse ».

La seconde d'entre elles, le Karak voisin de Tibériade, est représentée incontestablement par la *Khirbet el-Kerak* [4] qui, située

1. Yâqoût, *Mod'jem*, éd. Wüstenfeld, V, p. 28.
2. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 480.
3. Ici, un mot sauté par le traducteur.
4. *Map of Western Palestine*, VI, *Qi*.

à l'extrémité méridionale du lac de Tibériade, rive ouest, tout près du point d'émergence du Jourdain, correspond, selon toute apparence, à l'antique Tarichée.

La troisième, indiquée entre Damas et Baalbek, est représentée non moins certainement par le *Karak Noûh*[1], « le Karak de Noé », avec son fameux sanctuaire du patriarche, sur le bord de la plaine dite de la Béqâʿ. C'est même ce dernier nom qu'il convient, je crois, de restituer dans le groupe défiguré par les copistes, et dont M. Le Strange n'a pas tenu compte dans sa traduction, faute, sans doute, de l'avoir reconnu : بالباع; corrigez et ponctuez بالبقاع, « dans El-Béqâʿ ».

Reste à trouver l'identité du premier de nos trois Karak, celui qui, selon M. Le Strange, serait situé auprès de « *As-Suwaid*, sur la route qui mène à *Al-Mârîn* ». Voilà qui, à première vue, semble être bien précis. Le malheur est que les deux localités, qui devraient servir de repères pour la position de cet autre Karak, sont parfaitement inconnues. Je suis d'avis qu'il n'y a pas à hésiter un instant. Il ne saurait s'agir ici que du Karak du pays de Moab, la Charax Moba des Byzantins. Il est inadmissible, en effet, que l'auteur des *Marâsid* ait pu, dans ce groupe de villes homonymes, omettre justement celle des trois qui était la plus célèbre et la plus importante.

Mais, alors, il faudrait faire la contre-épreuve et rendre compte des noms des deux localités qui, dans notre document arabe, déterminent ou paraissent déterminer la position de cet autre Karak. C'est en vain qu'on chercherait dans ces parages les prétendus noms de *As-Suwaid* et de *'Al-Mârîn*. En ce qui concerne celui de *As-Souaid*, je pense qu'en réalité, nous sommes en face d'une faute de copiste qui a complètement dérouté M. Le Strange. Je propose tout bonnement de corriger السويد en الشوبك, correc-

1. Cf. Yâqoût, *Mo'djem*, et *El-Mochtarik*. Voir, sur ce Karak, sur son identité probable avec Βρόχοι = Κρόχοι de Polybe (à côté de Γέῤῥα = *'Aïn-Djarr*), et sur le grand lac disparu dont la Béqâʿ représente l'ancien bassin, les observations que j'ai publiées dans le volume précédent du *Recueil* (III, p. 25

tion qui répond à toutes les exigences d'une paléographie rationnelle. Nous obtenons ainsi le nom de la ville de *Chaubak*, qui se trouve effectivement dans la région de Karak, et était même une dépendance directe de celle-ci, aussi bien à l'époque des Croisades qu'à l'époque arabe[1].

Quant à la prétendue *Al-Mârîn*, ce n'est pas aux copistes qu'il faut s'en prendre, mais bien, cette fois, au traducteur. Il suffit de regarder le texte arabe de plus près : بطريق المارين بارض فلسطين, pour reconnaître que المارين n'est nullement un nom de lieu, mais bien المارّين, *el-mârrîn*, c'est-à-dire le pluriel du participe présent du verbe مرّ, « passer, traverser ». La localité de *Al-Mârin* s'évanouit sans retour, et cette partie de la phrase est à traduire tout simplement :

« Auprès de *Chaubak*, sur le chemin *de ceux qui passent* en Palestine ».

Inutile de faire remarquer que cette dernière indication concorde à merveille avec la position géographique de Karak et de Chaubak.

Il me sera permis de faire remarquer à ce propos que c'est à tort que M. Houdas a cru devoir mettre en doute l'identité du Karak du pays de Moab avec le Karak figurant dans un fragment des plus curieux, intercalé dans le manuscrit arabe n° 1899 de la Bibliothèque nationale[2]. Ce fragment, découpé dans une grande lettre qui devait être primitivement en forme de rouleau, et écrit en caractères mongols, constitue le feuillet 314 du manuscrit, avec le contenu duquel il n'a aucun rapport[3]; ce morceau a

1. Karak et Chaubak formaient une province correspondant au fief médiéval de la *Petra Deserti* et du *Mont Réal* devenu, en dernier lieu, la baronnie du fameux Renaud de Châtillon.

2. *Histoire du sultan Djelâl ed-dîn Mankobirti, prince du Kharezm*, par Mohammed en-Nesâwi, édit. Houdas, texte français, pp. v-vi, cf. fac-similé, p. x.

3. Il est bien regrettable que ce fragment si intéressant pour la philologie mongole n'ait pas encore été étudié par les spécialistes. Autant que j'en puis juger par un médiocre fac-similé que j'ai sous les yeux, les trois derniers mots me semblent être identiques à ceux qui terminent la fameuse lettre adressée par

été vraisemblablement utilisé par un scribe à court de papier. Le texte mongol est accompagné d'une souscription arabe ainsi conçue : هذا كتاب الامير سيف الدين نائب الكرك, « ceci est l'écrit de l'émir Seïf ed-dîn, lieutenant-gouverneur d'El-Karak. »

D'après M. Houdas, il ne s'agirait pas ici du Karak du pays de Moab, mais de celui du territoire de Baalbek. Il s'appuie pour motiver cette conclusion sur l'autorité de Yâqoût, qui distinguerait entre les deux formes : *El-Karak* et *Karak*, avec ou sans l'article, la seconde forme étant celle du Karak de Moab, et la première celle du Karak de Baalbek. Mais c'est là une assertion toute gratuite. Yâqoût ne dit rien de semblable. Dans son dictionnaire du *Mo'djem*, il se borne à inscrire à sa place alphabétique le nom de *Karak* en faisant, selon son habitude, abstraction de l'article, et, sous cette rubrique, il parle brièvement des deux localités homonymes; il est tout naturel qu'en mentionnant la seconde au cours de sa notice, il rétablisse devant le nom l'article qu'il avait supprimé pour le classement alphabétique. La chose apparaît clairement dans le *Mochtarek* du même auteur où la rédaction de la rubrique ne laisse cette fois place à aucune équivoque : باب الكرك موضعان, « Chapitre de *El-Karak* : deux localités »; après quoi, il reproduit, à peu près dans les mêmes termes, sa notice du *Mo'djem*; l'expression même dont il se sert en mentionnant ici le Karak de Baalbek : والكرك ايضا, « et El-Karak (est) aussi », implique que, pour lui, le Karak qu'il vient de mentionner précédemment — celui de Moab — s'appelle également *El-Karak*, avec l'article. D'ailleurs, le passage des *Marâsid* que j'ai cité plus haut dit expressément que *El-Karak* était la forme invariable du nom appartenant en commun aux trois localités homonymes. Enfin, il suffit de parcourir les chroniques arabes pour constater que le Karak de Moab est constam-

l'empereur mongol Argoun à Philippe le Bel, et que Schmidt a lus et littéralement traduits : *bököi dur bitschibäi*, « seyend ist geschrieben ». Ils devaient être précédés de la date.

ment appelé *El-Karak*, avec l'article. En dehors de ces témoignages historiques, nous avons, ce qui vaut mieux encore, celui, tout à fait décisif, de l'épigraphie. Je lis, par exemple, dans une inscription arabe de notre Karak même[1] (datée de l'an 782 de l'hégire), le nom d'un Seïf ed-dîn Mînkeli Et-Tarhâni qualifié, en toutes lettres, de : نائب الكرك المحروس, « lieutenant-gouverneur de El-Karak le bien gardé »[2].

Par conséquent. l'assertion de M. Houdas repose sur une induction erronée. Rien ne s'oppose philologiquement, à ce que le Karak du document mongol soit le Karak de Moab. Je dirai plus; si l'on se place au point de vue purement historique, on est amené à reconnaître, au contraire, que, selon toute vraisemblance, c'est de cette ville qu'il doit s'agir ici. En effet, seul, le Karak de Moab était le siège d'un gouvernement considérable, commandé effectivement par un *nâïb* ou lieutenant-gouverneur, ce qui n'a jamais été le cas pour les deux autres localités homonymes, beaucoup plus secondaires. On peut s'en convaincre en consultant l'*Histoire des sultans Mamlouks* de Quatremère, et, surtout, la *Zoubdat kachf el-mamâlik*, de Khalîl edh-Dhâheri[3]. Ce dernier nous donne d'intéressants détails sur la constitution, à la mort de Saladin, de la *mamlaka* de Karak, المملكة الكركية, qui s'étendait d'El-ʿArîch à Beïsan et était, à l'origine, gouvernée par un *kâfil*. Ce *kâfil* avait le droit de correspondre avec celui de la *mamlaka* de Damas, en se servant de papier de couleur rouge. Lorsque, plus tard, les *kâfil* de Karak furent remplacés par des *nâïb*, ceux-ci conservèrent ce privilège, auquel, paraît-il, on attachait une grande importance dans le protocole de la chancellerie mamlouke. L'auteur ajoute que le *nâïb* de Karak, place qui a toujours joué un rôle de premier ordre sous les sultans Mamlouks, était régulièrement choisi parmi les atabeks militaires, ou assimilés;

1. Sauvaire, dans le *Voyage d'exploration à la mer Morte* (II, p. 200, n° 18) du duc de Luynes.
2. Voir, en outre, plus loin la note 1 de la p. 65.
3. Texte arabe, édit. Ravaisse.

et il cite les noms de quelques-uns d'entre eux[1], noms qui ont une physionomie franchement turque orientale[2].

Il se peut que, dans le nombre, bien que la liste ne remonte peut-être pas assez haut, se trouve celui du *naïb* de notre document, dont nous n'avons plus, malheureusement, que le surnom arabe banal : Seîf ed-dîn. En tout cas, le fait que le document était écrit en caractères mongols s'explique suffisamment par la nationalité à laquelle, comme nous l'apprend Khalîl edh-Dhâheri, appartenaient de droit les gouverneurs de Karak.

Vérification faite dans les manuscrits, le feuillet découpé dans la lettre originale n'est pas de couleur rouge; l'emploi du papier ordinaire semblerait donc indiquer qu'il ne s'agit pas d'un document appartenant à la correspondance officielle, mais de quelque pièce d'administration courante, d'une valeur secondaire.

J'ai publié précédemment[3] une inscription arabe de Nebî Hâroûn (près de Pétra), contenant les noms mutilés d'un grand émîr Seîf ed-dîn... qui semble avoir été, lui aussi, gouverneur de Karak, peut-être sous le règne du sultan Mohammed, fils de Qelâoûn (684-741 de l'hégire). On pourrait se demander si ce personnage ne serait pas le nôtre. Mais tout dépend d'une question de date. Le manuscrit arabe où se trouve intercalé le fragment de lettre mongole est daté de l'an 660 ou 667, ce qui, *a priori*, semblerait impliquer que cette lettre, déjà mise au rebut au moment où le scribe en a coupé un morceau pour en tirer un feuillet, doit remonter à une époque sensiblement antérieure.

J'ai laissé de côté, à dessein, dans cette petite étude de la question des trois Karak, une autre localité syrienne qui, à première vue, semblerait avoir quelque titre à y figurer. On sait que le nom du Karak de Moab était couramment transcrit *Crac* par les

1. J'y signalerai celui de l'émir Qadîd, parce que je le relève dans une autre inscription arabe de Karak (de Luynes, *op. cit.*, p. 201, n° 19) avec le titre de نائب الكرك (encore avec l'article!) والشوبك, « *náib* d'El-Karak et d'Ech-Chaubak », en l'an 792 de l'hégire.

2. Bachtak, Qadîd, Mânoûr, Boulat, Tanbogha el-Djoubâni.

3. *Recueil d'Arch. orient*, II, p. 365.

Croisés; à cet état il a prêté souvent à une confusion avec le fameux « *Crac* des chevaliers », situé dans une toute autre région, beaucoup plus au nord, entre Homs et Amrît, dans la montagne des Ansariyés. Mais ce dernier *Crac*, malgré l'identité apparente des noms occidentaux, n'a rien de commun avec le toponyme arabe d'*El-Karak*; et c'est à tort qu'on chercherait à induire de là l'existence d'un quatrième Karak syrien. *Crac* n'est ici qu'une mauvaise lecture, ou une mauvaise prononciation de *Crat*[1], transcription suffisamment exacte de اكراد *Akrâd*, « les Curdes », le nom arabe du « *Crat* des chevaliers » étant *Heusn el-Akrâd*, « la forteresse des Curdes »[2].

En dehors de ces trois Karak, qu'on pourrait appeler historiques, il devait en exister en Syrie d'autres encore, moins connus; cela n'a pas de lieu de surprendre, étant donné que le nom de *Karak* n'est, autre chose, comme je l'ai rappelé plus haut, qu'une vieille dénomination d'origine araméenne ayant le sens générique de « ville fortifiée », et pouvant, par conséquent, s'appliquer à des localités diverses qui offraient les conditions requises. De fait, je relève, par exemple, une *Khirbet El-Kerek* sur le Mont Carmel, au sud-est et non loin de Dâliet el-Kermel[3], et une autre encore, bien loin de là, au nord de Djâloûd[4] (entre Jérusalem et Naplouse). Soit donc, un groupe de cinq localités homonymes, sans compter celles que de nouvelles recherches topographiques pourront encore nous faire connaître.

§ 10.

Le lieu de la lapidation de saint Étienne.

Le P. Lagrange[5] vient d'appeler l'attention sur un passage

1. La forme correcte *Crat* figure, du reste, dans nombre de documents.
2. Cf. le nom de *Djebel el-Akrâd*, « la montagne des Curdes », donné au massif montagneux qui s'élève plus au nord, à la hauteur de Latakié.
3. *Map of Western Palestine*, feuille V *ki*.
4. *Id.*, feuille XV *nq*. Cf. *Memoirs*, II, p. 394 : « *Walls and great piles of stones; appears to be an old site.* »
5. *Revue bibl.*, 1900, p. 142-143.

d'un texte grec récemment découvert, qui introduit un élément nouveau dans cette question depuis si longtemps et si vivement débattue. C'est l'original grec de la version latine de la relation de l'invention des reliques de saint Étienne, original conservé dans deux manuscrits de la bibliothèque du patriarcat grec de Jérusalem et publié tout récemment par M. Papadopoulos Kerameus[1].

Ce passage est ainsi conçu (c'est Gamaliel, enseveli avec Étienne, Nicodème et Abibon, qui est censé prendre la parole, s'adressant au prêtre Lucien, auquel il apparaît en songe) :

Ὁ δὲ σὺν ἐμοὶ κείμενος αὐτός ἐστιν ὁ κύρις Στέφανος, ὁ λιθοβοληθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ποιήσας νυχθήμερον ἐῤῥιμένος εἰς τὰ ἐξώπυλα τῆς πόλεως ὡς ἐπὶ τὸν Κηδὰρ ἀπερχόμεθα.

« Celui qui est couché avec moi (dans la tombe), c'est le seigneur Étienne lui-même, qui a été lapidé par les Juifs à Jérusalem et qui a passé une nuit et un jour jeté aux *exopyla* de la ville, du côté où nous allons au Kedar. »

Comme le remarque le P. Lagrange, le mot grec ἐξώπυλα nous permet de comprendre aujourd'hui l'énigmatique *exapeleo* ou *exapoli* de la vieille version latine, qui était fort embarrassant et que Tillemont voulait corriger en *hexapylo*, en y voyant « quelque place qui avait *six portes* ». Il ne serait pas impossible qu'il fût né de l'expression employée dans la narration du martyre par les *Actes des Apôtres* (VII, 58) : καὶ ἐκβαλλόντες ἔ ξ ω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν « et, le jetant hors de la ville, ils le lapidèrent ». Toutefois, je me demande si ἐξώπυλα est simplement, comme le pense le P. Lagrange, un néologisme signifiant le « faubourg de la ville », littéralement « le dehors de la porte ». Je serais tenté d'y reconnaître quelque chose de plus particulier : la voirie de Jérusalem, les tas d'ordures situés en dehors des portes de la ville ; cf., par exemple, les monticules de cendres d'aujourd'hui, dans la région nord. Les κόπρια sont, par définition et par essence, ἐξώπυλα ; de là à les

1. Ἀνάλεκτα, etc., Saint-Pétersbourg, t. V.

appeler des *exopyla*, il n'y a qu'un pas. Le corps du supplicié aurait été jeté, en quelque sorte, aux gémonies; le mot ἐῤῥιμένος me paraît avoir, à cet égard, une force particulière; à la cruauté du supplice viendrait s'ajouter l'ignominie du traitement infligé au cadavre.

Ces *exopyla* devaient, naturellement, exister sur plusieurs points de la périphérie de Jérusalem; les tas d'ordures sont la ceinture forcée de toutes les villes antiques. Aussi, l'auteur, ou, plutôt, quelque autre rédacteur transcrivant la relation, a-t-il cru devoir distinguer entre eux; de là, l'addition de la petite phrase : « (du côté) par *où nous allons* au Kedar ». Ces mots placés dans la bouche du défunt Gamaliel produisent, il faut l'avouer, un singulier effet, et l'on comprend que la version latine ait cru devoir en atténuer l'étrangeté, en changeant la tournure du style direct qui, ici, est vraiment choquante: *euntibus Cedar*. Mais cette tournure même est suggestive et semble bien indiquer que cette partie de la phrase est une glose ajoutée après coup au texte, par quelque copiste ou commentateur familier avec les environs de Jérusalem et désireux de préciser un point laissé primitivement dans le vague. Il se peut, comme le soupçonne le P. Lagrange, que ce soit ce *Cedar* de la version latine qui ait été, à un certain moment, l'origine du transfert de la tradition du nord à l'est, sur les pentes du *Cedron*. Assurément, ce Κηδάρ, *Cedar*, ne doit avoir rien de commun avec la vallée du Cédron. Mais, j'ai quelque peine à croire, d'autre part, qu'il faille entendre, par ces noms, comme le veut le P. Lagrange, la région de Cédar, c'est-à-dire les environs de Damas, en tenant compte de la dénomination moderne de *Porte de Damas* donnée à la porte de Jérusalem, d'où part la route passant devant la basilique d'Eudoxie; ce serait bien savant pour les gens de l'époque. Kedar, ou plus exactement *le Kedar* — ΤΟΝΚΗΔΑΡ — le nom est peut-être estropié par les copistes — me semble plutôt avoir été quelque point des parages immédiats de Jérusalem, point à nous inconnu, mais qu'on réussira peut-être à déterminer quelque jour.

§ 11.

La voie romaine de Palmyre à Risapha.

M. Sterrett[1] a relevé une série de milliaires romains entre Palmyre et Erek, localité située à 27 kilomètres au droit est de Palmyre. Ce sont, dans l'ordre suivant, en allant de Erek à Palmyre :

— N° 632, dans le désert, à environ 2 heures 1/2 à l'ouest de Erek, un peu à droite de la piste actuelle des caravanes; fragment avec le nom de l'empereur Constantin;

— N° 633, à environ un mille romain plus loin, dans la direction de Palmyre; fragment avec le nom de Constantin.

— N° 634, à côté du précédent :

DN
CONSTANTINONOb
CS
STRATA
DIOCLETIANA
APALMYRA
ARACHA
VIII

D(omino) n(ostro) Constantino nob(ilissimo) C(ae)s(ari), Strata Diocletiana, a Palmyra Aracha VIII.

— N° 635, à un mille romain à l'ouest du précédent, milliaire illisible.

— N° 636, à un mille romain à l'ouest du précédent, quatre fragments de deux milliaires, sur l'un desquels on lit : AVG. VALERIA(*no*)..., sur l'autre : *D(omino) n(ostro)* [*A*]*ug*(*usto*) *Constantino nob*(*ilissimo*)...

Ces milliaires jalonnent évidemment la voie romaine qui, partant de Palmyre, passait par Erek et se dirigeait sur l'Euphrate dans la direction de l'antique Resapha, Risapha ou *Risapa*. Nous

1. Sterrett, *The Wolfe expedition to Asia Minor* (*Papers of the American School*, etc., vol. III), p. 436 s.

verrons tout à l'heure que le tracé de cette voie coïncide avec celui de la Table de Peutinger, à l'élucidation de laquelle il apporte, pour cette région, une contribution dont on n'a peut-être pas encore tiré suffisamment parti.

Étant donné que le milliaire du n° 634, dont l'inscription semble être parfaitement conservée, porte le chiffre VIII, et que les autres milliaires frustes, en deçà et au delà, sont sensiblement équidistants entre eux, on peut rétablir, à coup sûr, sur ceux-ci le numérotage suivant, en se rapprochant de Palmyre :

N° 632 — [IXe] mille.
N° 633 } — VIIIe —
N° 634 }
N° 635 — [VIIe] —
N° 636 — [VIe] —

M. Sterrett a bien reconnu que le village arabe de *Erek* a conservé le nom antique qui apparaît en transcription latine sur le milliaire n° 634 : *Aracha.* Mais il aurait dû ajouter, ce qui est capital, que ce nom de *Aracha* n'est autre que celui de *Harac* (corr. de *Harae*) que la Table de Peutinger marque comme la première station de la route allant de Palmyre à Risap(h)a. On avait, du reste, depuis longtemps admis l'identité de cette *Harac* de la Table avec *Erek* (اراك)[1]. Cette identité est désormais confirmée par le témoignage officiel de cette inscription qui nous fournit la forme correcte du nom. Non seulement le nom, mais la distance concorde exactement, Harac étant indiquée par la Table à XVIII milles de Palmyre, soit 27 kilomètres en chiffres ronds.

Et maintenant, que faut-il entendre, au juste, par la *Strata Diocletiana* ? Il semble bien que ce soit la désignation même de la route, *Strata*, ou de la section de la route qui reliait Palmyre à Aracha et qui avait dû être construite par l'ordre de Dioclétien. Cette explication est préférable à celle à laquelle on pourrait

1. En l'identifiant, d'autre part, avec la 'Αραχὰ (corr. de Αδαχὰ) mentionnée par Ptolémée dans la Palmyrène.

penser aussi, en arguant de la tournure de la formule, à savoir qu'il s'agit d'une localité déterminée à laquelle aurait été attaché ce nom de *Strata Docletiana* et qui aurait été situé entre Palmyre et Aracha. Quoi qu'il en soit, ce nom me paraît de nature à jeter une lumière inattendue sur un passage de Procope[1], passage bien connu mais dont la véritable interprétation était jusqu'à ce jour fort embarrassante. Procope nous parle[2], en effet, d'une région (χώρα), située au sud de Palmyre et appelée Στράτα, région déserte et brûlée par le soleil. Il ne me paraît guère douteux désormais qu'il faille entendre par là la partie de la steppe aride qui, bordant au sud la *Strata Diocletiana* dont nous avons une section entre Palmyre et Erek, lui avait emprunté son nom. Le rapprochement est d'autant plus indiqué que Procope lui-même ajoute expressément que Στράτα est un mot latin désignant une route pavée[3].

La route de Palmyre à Risapha est ainsi figurée dans la Table de Peutinger : *Palmyra* — *XVIII Harac* (corr. de *Harae*) — *XXII Oruba* — *XXII Cholle* — *XX Risapa*.

L'identification de ce tracé a été à plusieurs reprises l'objet de discussions critiques, entre autres de la part de M. Moritz[4] et, tout récemment, encore de M. Hartmann[5], qui ont repris la question en détail, mais, toutefois, sans l'épuiser. Ils n'ont pas utilisé, par exemple, le renseignement précieux que je viens de donner plus haut. Ils n'ont pas, non plus, tiré parti d'autres renseignements qui sont, assurément, de moindre valeur, mais peuvent avoir, néanmoins, quelque intérêt et qu'il ne sera pas inutile d'introduire dans le débat.

On est d'accord, aujourd'hui, pour admettre que la graphie *Oruba*, nom de la seconde étape sur la Table de Peutinger, est une mauvaise leçon pour *Oruda* ou *Oruza*, correspondant à la Ὀριζά de Ptolémée, *Oresa* de la *Notitia dign. imper. rom.*, *Orissa* de

1. *De bello Persico* (*Hist. Byz.*), t. I, 154 : 13, 19; cf. 155 : 12.
2. A propos d'un conflit entre Alamoundaros et Arethas.
3. Στράτα γὰρ ἡ ἐστρωμένη ὁδὸς τῇ Λατίνων καλεῖται φωνῇ.
4. Moritz, *Abhandl.* de l'Acad. de Berlin, 1889, p. 26 s.
5. Hartmann, *Z. d. Deutsch. Pal. Ver.*, XXII, p. 135 s.

l'*Anonyme* de Ravenne. L'on s'accorde également à identifier cette ville avec le *'Ourdh*, عرض, mentionné par les anciens géographes arabes, comme une petite ville du désert syrien dépendant d'Alep et située entre Palmyre et Rosâfa, c'est-à-dire précisément sur le tracé de la route de la Table de Peutinger. Le malheur est que ce nom suggestif de *'Ourdh*[1] a disparu de la nomenclature arabe moderne, ce qui complique la solution sur le terrain. Néanmoins, tout paraît indiquer que la ville cherchée est représentée par le village appelé aujourd'hui Tayibé et situé sensiblement dans la direction et à la distance requises. C'est la conclusion à laquelle on s'est généralement arrêté, en admettant que l'endroit avait troqué son vieux nom spécifique contre le nom générique et banal de *Tayibé*, voulant dire en arabe « la bonne »[2]. MM. Moritz et Hartmann, tout en se rangeant sur ce point à l'opinion commune, n'ont pas fait état d'un renseignement qui a l'avantage, tout au moins, de nous montrer les deux toponymes étroitement associés. Je l'emprunte à un passage des *Marâsid el-ittila'*[3] qui est resté jusqu'ici inaperçu : « *Tayibé* est un village du *district de 'Ourdh*, situé entre Palmyre et Alep. » Voilà qui pourrait contribuer à nous expliquer pourquoi et comment a eu lieu la substitution du nom de Tayibé à celui de 'Ourdh. En tout cas, si Tayibé n'est pas 'Ourdh même, elle ne doit en être guère loin, et, par conséquent, l'on ne se trompe pas de beaucoup en localisant à Tayibé la Oru(d)a de la Table. L'augmentation de probabilité que nous appporte cette donnée nouvelle n'est pas à dédaigner.

1. D'après les habitudes de la phonétique syrienne, *'Ourdh* devait se prononcer comme un dissyllabe : *'Oureüdh*; et, à cet état, le nom se rapproche encore davantage des transcriptions antiques. C'est, vraisemblablement un vieux nom indigène, peut-être araméen. Il est à remarquer, toutefois, que *'ourdh*, entre autres sens, a en arabe celui de « moitié » et que l'*Oruda* de la Table et son représentant moderne probable *Tayibé*, sont sensiblement à moitié chemin entre Palmyre et Rosâfa.

2. Peut-être par allusion à la qualité de l'eau? En tout cas, les *Tayibé* foisonnent dans la toponymie syrienne et il semble que, plus d'une fois, ce nom banal a dû prendre la place d'un nom antique (cf., par exemple, en Palestine, Tayibé = Ophrah de la Bible).

3. *Marâsid*, etc., t. II, p. 219.

L'identification de *Cholle*, inscrite par la Table entre *Oru(d)a* et Risapa, à 22 milles de la première et à 20 de la seconde, constitue un problème très difficile. M. Moritz n'a fait qu'embrouiller la question en supposant, bien gratuitement, une interversion dans les positions relatives de Oruda et de Cholle; il fait passer celle-ci entre Oruda et Harac (Aracha-Erek), du côté de Palmyre, et la place au lieu dit *Soukhné* (« source d'eau chaude »). M. Hartmann n'a pas de peine à démontrer combien cette hypothèse est peu heureuse; le moindre de ses inconvénients est d'impliquer l'existence d'une étape invraisemblable de 72 kilomètres, sans arrêt, sans point d'eau, entre Oruda et Risapa.

Il est donc beaucoup plus naturel d'admettre, avec la Table, que Cholle se trouvait à peu près à moitié chemin entre ces deux dernières villes, à 22 milles de la première, à 20 de la seconde. Seulement, il faut avouer que, sur cette base, le terrain ne nous offre rien de satisfaisant. Je ne vois guère que le lieu dit Abou Khamîs[1], entre Tayibé (Oruba) et Rosâfa (Risapa), qui, au moins par sa position, répondrait à peu près aux conditions voulues. Mais, ici encore, nous manquons de tout fondement toponymique et, de plus, nous n'avons aucun renseignement sur l'aspect de ce site. Il est donc prudent de suspendre son jugement jusqu'à plus ample informé.

Il y aurait peut-être lieu, nonobstant, d'utiliser un renseignement, malheureusement bien vague, donné par un voyageur qui, en 1808, a traversé et décrit ces régions si mal connues. Rousseau[2] mentionne, mais seulement par ouï-dire et sans en préciser la position, un point d'eau sis dans les parages nord[3] de Tayibé,

1. Nom inscrit avec un signe de doute sur la Carte de M. Moritz.

2. J.-B.-Louis-Jacques Rousseau, *Voyage de Bagdad à Alep*, publié, d'après le manuscrit de l'auteur, par L. Poinssot, Paris, 1899, pp. 153 et 157 (cf. t. III du *Recueil d'archéologie orientale*, p. 285 s. et les *Additions* afférentes, à la fin du volume).

3. C'est, du moins, ce qui paraît résulter du contexte des deux passages dans le premier desquels les Guessour el-Ekheweïn me semblent répondre au *Kasr el-Kheïr* de la Carte de M. Moritz (au sud-est et près de Tayibé). La description de Rousseau concorde bien, pour ce dernier point, avec celles citées en note (p. 28, n. 3), par M. Moritz; par conséquent, ces vastes bâtiments étant,

et dont il écrit le nom tantôt *Kowan* (p. 153), tantôt *Elkowin* (p. 157). Sous le rapport de la première syllabe (*Ko* = *Cho*), ce nom rappelle assez celui de la *Cholle* de la Table ; et, si l'on tient compte, d'une part, des mauvaises graphies fréquentes sur cette Table [1], d'autre part, de l'incertitude que présente souvent l'écriture de Rousseau lui-même [2], on peut se demander si ce n'est pas à l'endroit mentionné par celui-ci (et identique peut-être à Abou Khamîs ?) qu'il conviendrait de chercher la station intermédiaire entre Oru(d)a et Risapa.

§ 12.

Inscriptions grecques de Mésopotamie.

M. Sterrett [3] a donné la copie et la lecture suivantes d'une petite inscription grecque provenant d'un village situé près de Biredjik, sur la rive orientale de l'Euphrate :

ΖΕΔΑΓΔΘΗΑΛΥ
ΠΕΧΕΡΕΚΑΙΟΛΥ
ΠΙΑϹΑΛΥΠЄΧΑΙΡЄ

Ζέ(α) ἀγ(α)θὴ ἄλυπε χ̄ερε καὶ Ὀλυ[μ]πιὰς ἄλυπε χαῖρε.

Le nom de femme Ζέα est bizarre; l'épithète ἀγαθή, au lieu de χρηστή, est d'un emploi assez rare dans cette formule funéraire; de plus, on s'attendrait alors à ce que cette épithète fût rattachée à ἄλυπε par καὶ et, aussi, à ce qu'elle fût également intercalée, dans la seconde partie de l'inscription, entre le nom de l'autre défunte Olympias et l'expression qui se répète textuellement: ἄλυπε χαῖρε.

comme je l'ai montré dans le volume précédent de ce *Recueil* (*loc. cit.*), d'origine arabe (époque du calife Hichâm), les diverses hypothèses émises à leur sujet par M. Moritz deviennent bien précaires.

1. Il convient, toutefois, de rappeler que la leçon *Cholle* semble garantie par Ptolémée (Χολλη) et l'*Anonyme* de Ravenne (*Cholle*).

2. Il faudrait vérifier les graphies exactes dans le manuscrit dont la lecture est parfois douteuse. C'est ainsi que le nom de la localité associée à celle-ci est imprimé une fois *Nedomyat*, une autre fois *Nedayat*.

3. Sterrett, *The Wolfe expedition to Asia Minor* (*Papers of the American School*, etc., vol. III), p. 433, n° 626.

Pourquoi Zea, si Zea il y a, serait-elle mieux traitée qu'Olympias? Ces considérations réunies me font me demander s'il ne faudrait pas, par hasard, lire le nom de la première défunte Ζε(δ)αγ(ά)θη, qui pourrait bien être une transcription de l'araméen זדקתה « pieuse » ; cf., dans l'inscription palmyrénienne de Vog. n° 29, l'épithète appliquée à Zénobie זדקתא = εὐσεβής. L'affaiblissement du *qoph* en *g* peut correspondre à un phénomène parallèle à celui qui a produit, dans ce même mot, l'affaiblissement du *çadé* primitif en *zain* ; il est courant dans la phonétique bédouine et persane. Il ne serait pas impossible, d'ailleurs, que la transcription ait subi l'influence d'un rapprochement populaire avec le grec ἀγαθή.

A Diarbekir, l'antique Amid, M. Sterrett[1] a copié trois autres inscriptions grecques, encastrées dans le mur d'enceinte de la ville ; il en donne les copies et lectures suivantes :

N° 629.

ΘЄΟΔШΡΟΥΤ	Θεοδώρου [τοῦ]
CΤΡΑΤΗΛΑΤΟΥ	στρατηλάτου
ΠΟΛΛΑΤΑЄΤ	πολλὰ τὰ ἔτ[η]
ΔΙΑΜΙΝΗΤΟΙ\	. . . .
ΤШΝΡШΜΑΙ	τῶν Ῥωμαί[ων]·

N° 630.

Θ Є Ο Δ Ω Ρ Ο Υ	Θεοδώρου
Τ Ο Υ C Τ Ρ Α Τ Η	τοῦ στρατη-
ΛΑΤΟΥΠΟΛΛΑΤΑ	λάτου πολλὰ τὰ [ἔτη].

N° 631.

ΜΝΗΜΙ NΔЄS	[Τὸ] μνημεῖ[ο]ν...
Μ Α Ρ Ω Ν Ι S Α C K	Μαρωνίου......
ΟΠΣΑΠΟΚΑΜΤΣ	. . . .

La salutation officielle πολλὰ τὰ ἔτη est bien connue dans le formulaire byzantin ; elle était ordinairement réservée aux em-

1. Sterrett, *op. cit.*, p. 435.
NHM sont en ligature.

pereurs et aux membres de la famille impériale ; c'est de là qu'elle a passé dans le protocole des sultans de Constantinople, avec tant d'autres usages de la cour de Byzance, sous la forme de l'acclamation militaire : *padichâh tchoq yâcha*, ou *bîn yâcha!* « que l'empereur vive de longues années » ou « mille ans ». On la trouve, pourtant, en épigraphie, employée pour des personnages d'un rang moindre, voire même de simples particuliers [1].

Le nom du personnage acclamé précède ordinairement la formule et est mis au génitf ; c'est le cas ici. Ce général en chef Théodore, dont le nom et le titre font penser tout d'abord à ceux de saint Théodore le Stratélate, est peut-être bien le Théodore envoyé à Édesse en 528, par Justinien, au moment où Bélisaire avait à faire face à l'invasion des Perses en Mésopotamie [2]. Il est à noter que, Amid, la moderne Diarbekir, figure dans le groupe des nombreuses villes de la Mésopotamie qui, deux ans plus tard, virent leurs fortifications renouvelées par l'ordre de Bélisaire [3]. C'est peut-être, à cette occasion, que furent gravées les inscriptions nos 629 et 630, le travail ayant été exécuté sous la direction de Théodore qui avait pu, dans l'intervalle, passer du commandement d'Édesse à celui de Amid. Encastrées dans le mur d'enceinte, au-dessus ou à proximité des portes, il est à supposer qu'elles sont encore à leur place originelle. Il n'en est pas de même du n° 631 qui est visiblement une épitaphe et aura été utilisé lors de quelque réparation ultérieure du mur.

Les deux dernières lignes du n° 629 ont été laissées sans interprétation par M. Sterrett. Je proposerai de les restituer et de les lire ainsi :

διαμ(εί)νη τὸ (γέν)[ος] τῶν Ῥωμαίων.

« que la race des Romains soit durable ! »

Il me semble bien avoir déjà rencontré des exemples épigraphiques de cette formule, mais je ne saurais, pour le moment, me rappeler où.

1. Voir, par exemple, Waddington, *op. cit.*, nos 1831 et 2413 *o*.
2. Malalas, 442, 8.
3. Procope, II, 12.

Je ne retrouve dans mes notes qu'un texte qui pourrait prêter à un rapprochement. C'est une inscription estampée à 'Amchît, sur la côte de Syrie, par M. Dussaud[1], qui y voyait une épitaphe : διαμίνῃ τὸ γένος τῆς Συνκλήτου + τῆς Κωμιτισσῆ[ς]. J'y reconnaîtrais plutôt l'écho de ce cri de loyalisme que nous fait entendre, selon moi, l'inscription de Diarbekir. On remarquera, tout d'abord, l'orthographe identique, dans les deux cas, de διαμίνῃ, semblant impliquer que ce verbe est au subjonctif de l'aoriste (= διαμείνῃ). Seulement, à 'Amrît, l'acclamation est en l'honneur, non pas du peuple romain, mais du sénat σύνκλητος = σύγκλητος. Mais, alors, que doit-on entendre par κωμιτισσῆ[ς]? Le mot est nouveau et embarrassant. Il manque au dictionnaire de la basse grécité de Ducange, et il n'est pas probable qu'il faille en rapprocher le bas-latin *comitissa*[2]. C'est aux byzantinistes de profession qu'il appartient de nous éclairer à ce sujet. J'inclinerais plutôt à rapprocher le mot de κομίτιον, κομήτιον, *comitium*, sans pouvoir rendre compte, au juste, de cette forme grammaticale. Est-ce, ici, une sorte d'épithète se rapportant à σύνκλητος, et caractérisant l'activité fonctionnelle du sénat[3]? S'agit-il d'une distinction entre le sénat de Rome et celui de Byzance qui, mieux partagé que le premier, conserva très tard[4] plusieurs prérogatives perdues jadis par celui-ci, et recueillit même quelques-unes de celles attribuées autrefois à l'assemblée populaire des *comitia*, lesquels n'existaient plus alors que de nom, si même ils existaient encore? Faudrait-il même, bien que, dans ce cas, on attendrait l'interposition de καί, aller jusqu'à considérer, dans la phrase,

1. Dussaud, *Voyage en Syrie* (1895), p. 7.

2. Ducange, *Dict. de la basse latin.*, s. v.; cf. *comitissus* qui apparaît dans des textes du xe siècle et sur la signification exacte duquel Ducange est hésitant (« an vicecomes »?). Considérer ici κωμιτισσή comme l'ensemble des *comites* ne serait, d'ailleurs, guère satisfaisant.

3. Cf. l'expression ἐν κομετίῳ = *in concilio*, dans le sénatusconsulte de l'inscription du *C. I. G.*, no 5879, et la définition de Cicéron : « senatus, id est orbis terræ consilium ». Il serait bon aussi de voir un document que je n'ai pas sous la main, la 62e Novelle de Justinien sur les attributions des sénateurs.

4. Jusqu'aux ixe siècle, croit-on. En tout cas, nous voyons encore en 610, le senat et le peuple intervenir dans la proclamation de l'empereur Héraclius.

κωμιτισσή, comme un mot indépendant de σύνκλητος et désignant les comices eux-mêmes? Nous aurions alors la mention des deux grandes assemblées dépositaires, en théorie, de l'autorité suprême chez les Romains. Étant donné que l'inscription est chrétienne — elle porte une croix — elle peut offrir, si on l'interprète dans ce sens, un certain intérêt pour la question, fort débattue, de savoir si les comices jouaient encore un rôle nominal, juridique sinon politique, à l'époque de Justinien.

Je pense qu'en tout cas, l'inscription est incomplète; le marbre est brisé par le bas; de plus, le texte est inscrit au milieu d'une couronne[1] élégante dont la partie inférieure a disparu; peut-être contenait-il encore une ou deux autres lignes, de longueur décroissante, gravées dans le champ disponible. Je serais tenté de mettre une virgule après κωμιτισσή[ς] et de restituer, en m'autorisant de l'inscription de Diarbekir: [καὶ τῶν Ῥωμαίων], ou même: [καὶ τὸ γένος τῶν Ῥωμαίων].

Quant au n° 631, on pourrait peut-être le lire:

[+] Μνημ(ε)ῖον Ἀδέου Μαρωνίου(?) (ἐ)κ [τ](ῶν) α(ὐτ)ο(ῦ) (?) καμ(ά)τ(ων).

Au début, je restituerais une croix plutôt que l'article τὸ, qui donne une construction un peu gauche. Αδεος, pour Ἀδαῖος et Μαρώνιος[2], sont des noms franchement marqués au coin syriaque; cf. אדי, *Adai* et מרון, *Marón*. La formule ordinaire est ἐξ ἰδίων καμάτων.

§ 13.

Inscriptions grecques de Palestine et de Syrie.

I. — *Gaza.*

Le P. Vincent[3] donne, sans interprétation, la copie d'un frag-

1. J'ai pu constater ces détails matériels grâce à l'estampage excellent que M. Dussaud a eu l'obligeance de me communiquer.

2. Le nom apparaît dans une inscription de Rosâfa, l'antique Sergiopolis (Wadd., *op. cit.*, n° 2631 *a*), comme celui d'un *chorepiscopos*, parent de Sergios *episcopos*. J'avais pensé, d'abord, à restituer l'un de ces deux titres dans la leçon de M. Sterrett: ΑСΚΟΠΣ, mais cela ne donne pas de résultats satisfaisants.

3. *Revue bibl.*, 1900, p. 117.

ment qui vient tout naturellement s'ajouter à la suite des inscriptions grecques chrétiennes que j'ai recueillies à Gaza en 1870[1]. Il se borne à discuter la date gravée à la fin, qui serait l'an 270 de l'ère de Gaza, correspondant à 211-210 J.-C. ; à moins de supposer, dit-il, l'écriture en ordre inverse commençant par les unités, le chiffre des centaines ayant disparu dans la cassure.



Je serais tenté de lire et de restituer ainsi le tout :

+ Σῆμα κατα[σκευασμένον??] τῆς τοῦ Χρ[ιστοῦ] δούλης] Ἀναστασ[ίας...[2] μ(ηνὶ)...[3]] αι'(?), τ[οῦ?] ϛο'? [ἔτ(ους), ἰνδ(ικτιῶνος)..]

Σῆμα, au sens de « tombeau », ne s'était pas encore rencontré jusqu'ici dans l'épigraphie funéraire de Gaza ; on le trouve ailleurs en Syrie, mais surtout dans des épitaphes métriques ou de tour poétique.

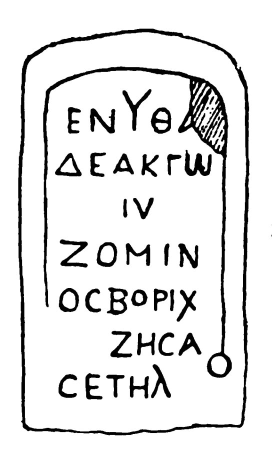
La date ne doit pas être 270 (σο') ; la première lettre, en forme de S, étant plutôt l'épisème βαυ qu'un *sigma* ; du reste, l'ordre rétrograde pour les lettres numérales est de règle à Gaza. Il est possible que le chiffre du centésime ait disparu dans la cassure ; mais il est permis de croire aussi que ce chiffre a pu ne pas exister, si, du moins, l'on peut s'en fier à la copie,

1. Clermont-Ganneau, *Archaeolog. Researches in Palest.*, t. II, p. 397-429.
2. Ici un verbe, tel que ἀνεπάη, plutôt que κατετέθη qui serait un peu long pour l'étendue de la lacune.
3. Probablement, étant donnée la justification des lignes, un nom de mois court, tel que Λώου, Δίου.

la barre diacritique qui surmonte les lettres numérales ne paraissant pas s'étendre, à droite, au delà de l'*omicron*. Dans ce dernier cas, l'année 76 appartiendrait à cette ère indéterminée qui forme le groupe B[1] des inscriptions que j'ai recueillies autrefois à Gaza. De toute façon, la paléographie seule suffirait pour exclure le commencement du IIIe siècle de notre ère et la lecture σο′ = 270 ; elle indique tout au plus le ve et même le VIe.

II. — *Karak.*

Sir Charles Wilson vient de publier[2] quelques épitaphes grecques chrétiennes copiées par lui à Karak, en Moabitide, avec les déchiffrements dus à M. W. M. Ramsay. Elles proviennent d'un tombeau creusé dans le roc auprès de la ville.



N° 1. M. Ramsay lit :

Ἐνθάδε ΛΚΓΩ ZOMINOC BOPIX... ζήσας ἔτη λ'.

Il dit que les noms propres sont inintelligibles, et, tout en met-

1. Clermont-Ganneau, *op. cit.*, p. 425 s., avec les dates, abrégées? : 33, 38 et 88.

2. Pal. Explor. F., *Statement*, 1900, p. 69 et suiv. Cf. deux autres textes de même provenance, mais dans un état déplorable, *id.*, 1895, p. 371. Je possède, de mon côté, la copie informe d'une inscription grecque de Karak, qui m'a été remise en 1870 par mon vieil ami le cheikh bedouin Djemîl Abou N'saîr.

tant en ligne la lecture hypothétique : ἔνθα κατάκιτε Δόμινος Βορίχου, il ajoute qu'elle semble trop s'écarter de la copie.

Je proposerai de lire le tout :

Ἐνθάδε κ(εῖται) (Σ)ωζομ(ε)νὸς Βορίχ(ου), ζήσας ἔτη λ'.

« Ci-gît Sozomenos, fils de Borichos, ayant vécu 30 ans. »

A mon avis, ἐν θα est coupé en deux par la partie supérieure d'une croix fourchue ressemblant à un grand Y, qui dépasse la hauteur normale des lettres; le pied de cette croix fourchue est représentée par l'élément A (3e lettre de la 2e ligne), ce qui nous débarrasse de cette prétendue lettre dont nous ne savions que faire. Une disposition matérielle analogue s'observe dans l'inscription n° 2, qui est bien conservée, et, aussi, dans les inscriptions nos 8 et 9 faisant partie du même groupe. Κεῖται est peut-être écrit en abrégé K; cf. au n° 6 KITZ = κ(ε)ῖτ(αι). A la 3e ligne, le groupe isolé IV représente peut-être les débris d'une autre croix interposée entre les lignes 1-2 et 3-6? Βόριχος est peut-être pour Βάριχος, suivant les errements bien connus de l'orthographe gréco-syrienne; en tout cas le nom est sémitique, sinon même juif = ברין.

N° 4. M. Ramsay lit :

Ἐνθάδε κεῖται Σαναθ Φέλλου [ζ]ήσ[ας ἔ]τη ἐννέα ἔτους τ'.



La date 300, calculée selon l'ère de Bostra, correspondrait à l'an 406 J.-C., ce qui, au point de vue paléographique, paraîtra

peut-être un peu haut; il est possible que le ς' fût suivi d'une autre lettre numérique indiquant un chiffre élevé de dizaines. Le nom propre Σαναθ, sans désinence grecque, est suspect; je serais tenté de restituer Σάνα[ο]ς[1], qui s'est déjà rencontré dans l'onomastique gréco-syrienne et représente peut-être le nom propre, ou surnom nabatéen שנא[2]. Quand à Φέλλου, je crois qu'il faut restituer un O à la fin de la ligne 2 et lire [Ὀ]φέλλου, génitif du nom propre bien connu Ὀφέλλας, *Ophella*.

N° 9. M. Ramsay lit :

Ἐνθάδε κεῖται Νοῖνα ζήσασ[α] ἔτη...



Le nom de femme Νοῖνα, *Noena*, est sans exemple; je propose de restituer tout simplement Νό[ν]να, qui s'est déjà rencontré en Syrie[3].

III. — *Damas.*

Le P. Germer-Durand[4] publie à nouveau, d'après un bon estampage, une inscription grecque découverte, dans ces derniers temps, à Damas et connue seulement jusqu'ici par une copie insuffisante[5]. Les premières lignes n'étaient pas, toutefois,

1. Waddington, *op. cit.*, n° 2298; cf. n° 2171, où il me semble plus naturel de restituer Σαν[άου] que Σάν[ου], comme le fait Waddington.

2. Cité par Lidzbarski, *Handb.*, p. 503, avec une référence que je ne retrouve pas.

3. Dans une inscription juive de la nécropole de Joppé, Euting, *Epigr. Misc.*, I, n° 97; cf. Νόν(νος), même nécropole, dans mes *Archaeol. Res. in Palest.*, II, p. 145, et Νόννος, à Salkhad, Waddington, *op. cit.*, n° 2009.

4. *Revue bibl.*, 1900, p. 92-93.

5. Pal. Expl. Fund, *Stat.*, 1896, p. 224.

comme il le dit, restées « tout à fait inexpliquées ». Le déchiffrement de la copie informe de M. Masterman avait été repris par moi[1] après l'essai partiel de M. Murray et poussé sensiblement plus loin. L'estampage vient confirmer plusieurs de mes lectures ou restitutions conjecturales. Le πρῶτος ἀρχιερέων Metrophanès est à rapprocher, comme je l'avais fait, du grand-prêtre Metrophanès qui apparaît dans une autre inscription de Damas[2]. J'avais, d'abord, pensé à chercher le nom du dieu dans le premier mot tout à fait fruste; aujourd'hui, je supposerais plus volontiers un verbe, peut-être ἐποίησε, qui répondrait assez bien à la longueur de la lacune et même aux quelques traits épars visibles dans la copie de M. Masterman[3].

Deux autres inscriptions ont été relevées, également à Damas, et publiées, à la suite de la précédente, par le P. Germer-Durand. La première se réduit à un très court fragment, relatif à un travail d'architecture. La seconde est lue ainsi:

LZ▨TЄΠΙΔΙΟΔΟΤΟΥΤ ...
ΔΙΟΓЄΝΟΥϹΤΟΥΔΙΟΓЄΝ ...
ΤΟΥЄΝΝΙѠΝΟϹΙЄΡΟΤΑΜ ...
ΟΠΥΡΓΟϹΑΠΟΤΟΥΤΡ .....
ΜΑΡΑΙΟΥΑΙΟΟΥ ....
ΚΑΙϹΥΝΤѠЄΝΙΔ ....
ΚΑΙϹΠΑΛ ....

Lζ..τ. Ἐπὶ Διοδότου τ[οῦ] Διογένους, τοῦ Διογέν[ους], τοῦ Ἐννίωνος, ἱεροταμ[ίου], ὁ πύργος ἀπὸ τοῦ τρ...... καὶ σὺν τῷ ἐνὶ δ...... καὶ σπαλ[ίωνι].

L. 4-5. Le groupe énigmatique, laissé en blanc, est peut-être à restituer [ἐκ? μαρ]μαραίου (λ)ί(θ)ου ? la tour aurait été construite ou plaquée en marbre.

L. 6. Peut-être : καὶ σὺν τῷ ἐν(ύ)δ[ρῳ ταφρεύματι] καὶ σπαλ[ίωνι]....? Il s'agirait alors d'un fossé rempli d'eau protégeant le pied de la tour.

1. Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orient.*, t. II, p. 149, et Pal. Expl. F., *Stat.*, 1897, p. 84.
2. Waddington, n° 2549.
3. Cf. le fac-similé reproduit dans mes *Études d'arch. orient.*, *loc. cit.*

IV. — *Sadad.*

M. Sachau[1] a donné autrefois la transcription et la lecture d'une inscription fruste et encastrée à l'envers, qu'il a copiée dans le couvent de Mâr Serkîs, à Sadad, village situé à une cinquantaine de kilomètres dans le sud de Homs.

Depuis, l'inscription a été revue et, à ce qu'il semble, copiée à nouveau par M. Moritz[2], qui en donne une transcription quelque peu différente et, probablement d'une paléographie typographique plus fidèle. Je reproduis côte à côte ces deux transcriptions, en y ajoutant la lecture de M. Sachau qui, seul, a tenté le déchiffrement :

Sachau.	Moritz.
ΕΤΟΥ · Φ ·	ЄΤΟΥϹΦ··
ΖΕΒΕΙΛ ·	ΖЄΒЄΙΔΟ[Ϲ ·
ΕΑΥΘΟΥ	ЄΑΥΤΟΥ
· ·	Κ Ш Θ Є Ρ
Κ · Θ Ε Ρ	ΡΟΚЄΙΝ
ΡΟΚΕΙΝ	ЄΠΟΙΗϹЄΝ
ΕΠΟΙΗϹΕ	

M. Sachau lit :

Ἔτους φ̣.. Ζεβεῖδος ἑαυθοῦ.......... ἐποίησε.

Le barbarisme effroyable ἑαυθοῦ, pour ἑαυτοῦ, admis comme possible par M. Sachau, semble avoir fait reculer M. Moritz ; je crains, toutefois, que la leçon de celui-ci, ЄΑΥΤΟΥ, ne soit le résultat d'une correction tacite, voire même inconsciente, favorisée par le besoin de retrouver sous sa forme normale un pronom dont on supposait, mais dont rien ne démontre l'existence. Le mot impliquerait, de plus, devant lui, la préposition ὑπέρ ; or, il semble qu'il n'y a jamais eu, sur la pierre, la place nécessaire pour loger ces quatre lettres.

Je crois, pour ma part, qu'il faut accepter la leçon matérielle de M. Sachau, si monstrueuse qu'elle soit en apparence ; seule-

1. *Zeitschr. DMG.*, 1881, p. 748.
2. *Abhandl.* de l'Acad. de Berlin, 1889, p. 24, en note.

ment, je l'interpréterais d'une façon tout à fait différente, en tout cas, beaucoup plus rationnelle, car, en même temps qu'elle nous débarrassera d'un barbarisme par trop invraisemblable, même pour les libertés dont use si souvent l'orthographe gréco-syrienne, elle nous fournira un élément dont l'absence dans notre inscription était faite pour surprendre — je veux dire le patronymique de l'auteur de la dédicace. Ce Zebeidos ne pouvait guère faire moins que d'ajouter, selon l'usage, le nom de son père au sien. C'est ce second nom, ce nom attendu, que je propose de reconnaître dans la leçon en litige, en lisant tout simplement : Ζεβεῖδο(ς) Αὔθου, « Zebeidos (fils de) Authos ». Les deux noms appartiennent à l'onomastique araméo-grecque courante dans la région : le premier, qu'il faut, en réalité, prononcer *Zebîdos* = זבידא, *Zebîda*[1]; le second, Αὔθος[2] = עותו. Quant aux mots qui se cachent dans les lignes 4-5, sans pouvoir les déterminer au juste, je soupçonne qu'ils appartiennent à quelqu'une des formules stéréotypées qui accompagnent souvent le verbe ἐποίησε, telles que ἐκ τῶν ἰδίων, ...ας χάριν, ou autre; à moins que ce ne soit le régime direct du verbe à l'accusatif?

V. — *Deîr Sem'ân* (*Saint-Siméon Stylite*).

Waddington[3] a publié, d'après une copie prise par M. de Vogüé, une petite inscription grecque gravée dans un cartouche, sur la porte de l'église de Deîr Sem'ân, le sanctuaire fameux de Saint-Siméon Stylite qui s'élevait à l'antique Telanissus, à l'ouest d'Alep :

	+ ΤѠΟΙΚѠϹΟΥ	
$\overline{XC}$	ΠΡЄΤ..ΤΑϹ	$\overline{NI}$
	ΜΑΚ·ΡΙ̣Ε +	

1. Et non *Zebeida*, comme on le transcrit souvent à tort. Le groupe ει, ainsi que j'ai eu mainte fois l'occasion de le dire, a toujours, dans l'orthographe gréco-syrienne, la valeur de *î* long et non celle de diphtongue *ei* = *ai*. Cf. les transcriptions Ζαβείδου, Ζεβείδαν (accusat.), Waddington, *op. cit.*, nos 2627, 2591, 2599, 2627. Peut-être vaut-il mieux restituer ici Ζεβείδ[ας].
2. Waddington, *op. cit.*, passim.
3. *Op. cit.*, n° 2691.

Il l'a lue :

Χριστὸς νικᾷ. Τῷ οἴκῳ σου πρετ.. τας μακάριε[1].

« Μακάριος, dit-il, s'applique sans doute à saint Siméon Stylite ; quant au mot qui le précède, je ne saurais le restituer. »

Cette lecture partielle et l'interprétation qu'elle comporte se présentent, de prime abord, d'une façon peu satisfaisante.

L'emploi de l'épithète μακάριος, appliquée à un saint, est tout à fait insolite ; on s'attendrait, dans ce cas, à ἅγιος, sans compter que le nom même du saint invoqué devrait, selon l'usage, accompagner l'épithète quelle qu'elle soit. Μακάριος est, au fond, un qualificatif très faible, auquel a droit un défunt quelconque ; par le fait même de sa mort, celui-ci devient un « bienheureux » ; ce mot définit simplement sa condition funéraire, sans qu'il s'y attache une idée de sainteté exceptionnelle ; tel est l'usage constant dans l'épigraphie chrétienne, particulièrement en Syrie[2].

En outre, l'expression ὁ οἶκος σου, « ta maison », semble bien plutôt, d'après les errements de l'épigraphie chrétienne de Syrie, s'appliquer à Dieu et à l'église considérée comme le lieu qu'il habite.

Ces considérations m'inclinent à restituer tout différemment le dernier mot de l'inscription : ...Κ[ύ]ριε, et non μακ[ά]ριε. Nous obtenons ainsi une première ébauche de phrase : Τῷ οἴκῳ σου......, Κύριε, qui a une saveur marquée de citation biblique, du genre

1. Le second *alpha* de μακάριε aurait dû être marqué comme une restitution par Waddington et non comme une lecture franche.

2. Voir, pour des exemples, Waddington, *passim*.

Quant à ce qui est de l'origine étymologique des mots μάκαρ, μακάριος et dérivés, on sait qu'on n'est pas encore arrivé à l'expliquer d'une façon plausible par le grec. J'ai proposé autrefois une hypothèse, qui est, j'en conviens, quelque peu aventureuse; mais je crois devoir la rappeler, faute d'une meilleure, d'autant qu'elle semble avoir passé tout à fait inaperçue et n'a même pas eu l'honneur d'une réfutation. Ne serait-ce pas une déformation populaire du mot égyptien *makherou* « juste, justifié » ou « juste de voix », qualificatif générique auquel ont droit tous les défunts, à condition de partir munis de tous les sacrements? Dans cette hypothèse, l'hellénisation de ce mot universellement répandu se serait effectuée à l'origine en Égypte; c'est de là qu'il serait passé en Syrie et dans le reste du monde chrétien, mais après avoir déjà fourni, à une plus haute époque, un thème fécond à l'imagination de la Grèce païenne.

de celles qu'on rencontre à foison dans les inscriptions grecques de Syrie.

Reste toujours à restituer le groupe énigmatique de lettres, plus ou moins conservées, qui interviennent entre ces deux parties de la phrase. Mais nous avons maintenant un avantage ; c'est la libre disposition, pour tenter cette restitution, des deux lettres μα, dégagées du mot lu indûment μακάριε, ce qui va nous permettre de nouvelles combinaisons auxquelles on ne pouvait songer auparavant.

Après quelques tâtonnements[1], sur lesquels je n'insiste pas, je proposerai de rétablir ainsi le tout :

Τῷ οἴκω σου πρέ(π)[ε](ι) ἁ(γία)σμα, Κύριε.

Il faut considérer **ACMA**, comme une abréviation de **ΑΓΙΑCΜΑ**; peut-être même y avait-il bien, sur la pierre, $\overline{\text{AC}}$; le **T** qui précède doit être rétabli en **I**, la barre qui le surmonte pouvant être le reste de la barre d'abréviation qui couvrait et débordait $\overline{\text{AC}}$.

C'est tout simplement le verset 5 du Psaume XCII, reproduit textuellement d'après la version des Septante = Vulgate : *Domum tuam decet sanctitas*[2], *Domine*. C'est un emprunt de plus au psautier, à ajouter à ceux, si nombreux, que nous a déjà fournis l'épigraphie syrienne[3]. Gravé à l'entrée même de l'église, ce verset est assurément bien à sa place.

§ 14.

La « tabella devotionis » punique.

L'étude étendue que j'ai consacrée précédemment[4] à ce texte, à la fois si intéressant et si difficile, a eu pour résultat d'intro-

1. Je pensais d'abord, avant d'avoir pu consulter la concordance, à restituer ᾆσμα « cantique », au lieu de ἁγίασμα. Le mot, qui appartient à la langue des Septante, répondrait matériellement mieux à l'étendue de la lacune indiquée par la copie prise par M. de Vogüé; mais l'accord avec le psaume cité plus loin est trop formel pour n'être pas concluant.
2. Ou *sanctitudo*.
3. Waddington, *op. cit.*, index dressé par M. Chabot, p. 21, XIV, 2, *a*.
4. *Recueil d'arch. orient.*, III, p. 304-319; cf. p. 350.

duire des modifications fondamentales, aussi bien dans la lecture matérielle que dans l'interprétation qui en avaient été proposées par M. Berger. Je ne me flattais, certes, pas d'avoir dissipé toutes les obscurités qu'il offre, mais je pense avoir réussi, du moins, à faire la lumière sur certains points.

Je viens d'avoir la satisfaction de constater que M. Lidzbarski[1], après avoir été mis à même de contrôler personnellement l'original, se rallie à mes vues sur plus d'un de ces points, notamment en ce qui concerne le déchiffrement des parties douteuses; la transcription, qu'il donne reproduit, en effet, essentiellement la transcription qu'après une collation minutieuse de la feuille de plomb, j'avais cru devoir substituer à celle de M. Berger, et j'aime à croire que, désormais, c'est sur cette base nouvelle, établie par moi, que devra s'appuyer la critique dans ses efforts ultérieurs pour avoir le dernier mot de cette inscription.

Ce n'est pas à dire, toutefois, que M. Lidzbarski, bien qu'il adopte la plupart de mes lectures, soit toujours d'accord avec moi sur le sens. Dans plus d'un cas son opinion s'écarte de la mienne, soit, quelquefois, pour se rapprocher de celle de M. Berger, soit, le plus souvent, pour se frayer une troisième voie sur le terrain de l'hypothèse.

Je vais examiner la dissertation de M. Lidzbarski afin de juger la valeur des résultats particuliers qu'il croit avoir obtenus et de rechercher dans quelle mesure ils peuvent contribuer à l'élucidation générale du texte. Je suis d'autant plus aise de procéder à cet examen qu'il me fournira l'occasion de formuler, chemin faisant, quelques idées nouvelles auxquelles m'avait conduit, entre temps, l'étude réitérée du texte à laquelle je me suis livré au Collège de France.

Je ne saurais mieux faire que de reproduire ici la traduction de M. Lidzbarski qui représente l'ensemble des conclusions que j'aurai à discuter en détail :

A la Maîtresse Hawwat, déesse, reine... ! Je lie, moi Masliah, Em'achtoret et 'MRT (*n. p. d'une seconde femme*) et quiconque (?) lui appartient. Car elle

1. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, p. 26 s.

m'a tourmenté avec sa..... par les esprits du monde infernal (?); et pareillement tout homme qui me tourmenterait..... cette....., ainsi qu'est versé (?) le plomb.

Comme on le voit, M. Lidzbarski reconnaît avec M. Berger, dans חות le nom de la déesse à laquelle s'adresse l'auteur de l'incantation; les mots אלת et מלכת n'en seraient que les titres : « déesse » et « reine ». J'avais proposé, au contraire, de reconnaître le nom spécifique de la divinité dans אלת, *Allat*, en considérant רבת חות comme un titre. Je m'étais même demandé, depuis [1], s'il ne conviendrait pas de voir également un nom spécifique dans le second prétendu titre מלכת, « reine », à savoir la déesse *Milkat*, déesse dont la personnalité semble se dégager nettement des noms propres puniques théophores dans la composition desquels le sien entre comme élément divin.

Je pensais, alors, à une combinaison binaire dont nous avons des analogues dans le panthéon phénicien, à un couple divin *Allat-Milkat*.

Je serais maintenant disposé à faire encore un pas de plus dans cette direction et à admettre *Haouat* comme un autre nom spécifique de déesse; tout en m'éloignant encore davantage de l'opinion de MM. Berger et Lidzbarski en ce qui concerne l'interprétation générale du passage, ce pas me rapprocherait d'eux sur ce point particulier. Je me demande si nous n'aurions pas, par hasard, affaire à un complexe mythologique tripartite : *Haouat-Allat-Milkat*, complexe qu'on peut envisager de deux façons différentes. Ou bien ce serait une sorte de triade de déesses faisant un tout en quelque sorte indivisible; ou bien chaque membre du groupe y conserverait son individualité propre. Dans cette dernière hypothèse, le vocable רבת serait à lire au pluriel, רבֹת « maîtresses », comme j'en avais déjà indiqué la possibilité pour la grande dédicace aux deux déesses Astarté et Tanit, récemment découverte à Carthage [2]. En tout cas, que les éléments en soient simplement juxtaposés ou bien

1. Clermont-Ganneau, *op. cit.*, p. 350.
2. *Rec. d'arch. orient.*, III, p. 6. M. Lidzbarski (*Ephem.*, I, p. 18-19) a, depuis, émis la même idée; il aurait pu rappeler qu'elle avait déjà été proposée.

liés intimement, cette triade divine, ainsi constituée, rappellerait singulièrement la conception hellénique de la *triple* Hécate, divinité essentiellement infernale dont j'avais déjà prononcé le nom à ce propos. Les attributions de la triple Hécate répondraient à merveille à celles du groupe invoqué par l'auteur de l'incantation; on sait, en effet, que Hécate, portière de l'Hadès, gardienne de Cerbère, νερτέρων ἄνασσα, etc., était, par définition, la grande maîtresse de toutes les opérations magiques mettant en mouvement les puissances malfaisantes des enfers. Le caractère de la triplicité viendrait prêter une grande force à ce rapprochement. L'analyse même des trois entités formant le groupe punique et leur comparaison une à une avec les trois déesses par la fusion desquelles est constituée la triple Hécate, permettraient peut-être de le pousser encore plus loin. Je me bornerai, pour le moment, à signaler une coïncidence assez curieuse, si tant est que le rapprochement qui a été fait autrefois[1] entre le nom de *Haouah*, « Ève » et celui du serpent soit valable; c'est que, parmi les attributs très variés mis aux mains de l'Hécate *triprosôpos*, dans les représentations figurées, un des plus constants est justement le serpent, avec lequel cette déesse a, par ailleurs, d'étroites accointances mythologiques[2].

En résumé, j'inclinerais à traduire ainsi l'invocation initiale : « (O) Maîtresses Haouat! Allat! Milkat! »; ou bien : « (O) Maîtresse Haouat-Allat-Milkat! », selon le plus ou moins de cohérence qu'on voudra admettre entre les trois éléments constitutifs de cette triade infernale féminine.

Il n'y a pas moyen de lire שיסכרא. Sans doute, le *hé* n'est pas absolument certain, ici non plus qu'à la ligne 5, où le groupe est

1. Noeldeke, *ZDMG.*, XLII, p. 487 et Wellhausen, cités par M. Lidzbarski. Je ferai remarquer, du reste, que déjà les vieux rabbins avaient été frappés eux-mêmes de cette affinité entre le nom d'Ève et celui du serpent; voir, sur ce sujet, le curieux passage transcrit dans Levy, *Neuhebr. Wœrt.*, s. v. חו.

2. Cf. les Ἑκαταῖα, géants ophiocéphales; la progéniture anguiforme de l'Hécate infernale : Scylla. La déesse elle-même, entre autres formes, peut prendre celle d'un monstre dont les jambes sont des dragons; elle a des serpents dans les cheveux, comme les Furies, etc.

répété en partie ; mais la lettre en cause ne saurait être un *rech*. Malgré la tentation très naturelle qu'on éprouve de retrouver dans ce mot obscur le mot bien connu סכר = זכר (c'est la première idée qui se présente à l'esprit ; M. Berger, bien sûr, a dû y penser et, aussi, y renoncer tacitement comme je l'ai fait moi-même) il n'y a pas à s'y arrêter, ainsi que le fait trop complaisamment M. Lidzbarski.

Celui-ci veut bien reconnaître, du reste, que, si on lit שיסכהא, il n'y a guère d'autre explication plausible que celle suggérée par moi, explication que somme toute, il accepte, tout au moins pour la répétition de l'expression à la ligne 6 : le jet de la *tabella* dans un sépulcre, jet assimilé à une *libation* rituelle, un *versement*.

J'ajouterai qu'il ne serait pas impossible que le mot הא eût ici une valeur exclamative, interjectionnelle et fût à rapprocher des particules hébraïques הה, אהה, « O ! ah ! » ou même הא, « voici que ! » Cela donnerait à la première phrase un tour de vocatif très vif, et bien en situation ; l'interpellation à la divinité ou aux divinités infernales serait faite en style direct et cela rendrait assez bien compte de l'absence de la tournure habituelle לרבת ל qui implique le style indirect. Cependant l'explication par le pronom personnel demeure toujours recommandable.

M. Lidzbarski est d'accord avec moi pour voir dans מצלח[1], non pas un participe, comme le supposait M. Berger, mais le nom même de l'auteur de la *devotio*, nom dont l'existence me semblait être indispensable ; seulement, il le vocalise *Masliah*, à la forme *hiphil*, par analogie avec celle du nom מצליח dans l'onomastique néo-hébraïque. Mais les conditions dans lesquelles le verbe צלח apparaît comme élément verbal dans la composition de nombreux noms puniques théophores, semblent plutôt indiquer qu'il s'employait couramment en phénicien au *piel*, voire même

1. L'exemple décisif fourni par le nouveau fascicule du *C. I. S.*, n° 117, et justement relevé par M. Lidzbarski, ne fait que prêter plus de force aux observations que j'avais présentées (*op. cit.*, p. 307, n. 2) au sujet des n°s 133 et 803.

peut-être aussi au *pual*. Il faut espérer que quelque inscription romaine d'Afrique viendra, un de ces jours, nous tirer d'incertitude à cet égard, en nous révélant la véritable vocalisation du nom מצלח.

Il est également d'accord avec moi pour chercher un verbe dans אתך au début de la ligne 2; il est fort possible qu'il ait raison en l'expliquant par תכך « lier » [1] = καταδεῖν, au sens magique.

En revanche, il considère, avec M. Berger, עמרת comme un second nom de femme, tandis que, pour moi, ce n'est pas une personne, mais une certaine chose appartenant à ʿAmastoret, la *seule et unique* femme contre laquelle est dirigée l'incantation. Je persiste absolument dans mon opinion, et crois inutile de revenir sur les arguments dont je l'ai appuyée. L'intercalation du אש de l'interligne entre כל et אש לא, à la ligne au-dessus, est une idée appartenant en propre à M. Lidzbarski; elle n'est guère vraisemblable au point de vue épigraphique. Les mots en surcharge, dans le corps des inscriptions [2], s'écrivent naturellement au-dessus et non au-dessous de la ligne à laquelle ils appartiennent. En outre, l'expression ainsi obtenue par M. Lidzsbarski : כל [אש] אש לא, « tout homme (= personne) qui est à elle », serait d'un tour bien languissant, pour ne pas dire bizarre, tandis que l'expression כל אש לא, « tout ce qui est à elle », se recommande par sa simplicité et son tour aisé.

D'ailleurs, il semble que, dans ce cas, on aurait dû employer

1. Je préférerais תכך à נתך, ce dernier verbe étant trop marqué au coin de la phonétique araméenne (= נשך = נסך) et incompatible avec l'existence de יסך = נסך, si cette dernière explication est recevable.

Quant à la lecture אתן, M. Lidzbarski prête trop d'importance à une idée dont j'avais été le premier à faire ressortir la fragilité paléographique et qui était plutôt destinée à faire mieux comprendre le sens général de « dévouer », qu'il fallait chercher, à mon avis, dans le verbe dont j'avais reconnu l'existence, sens auquel aboutit justement sa propre conjecture.

2. C'est seulement *à la fin* des lignes que nous avons observé quelquefois des lettres en surcharge placées au-dessous, s'il est permis de réunir ces deux expressions qui hurlent entre elles; mais là, la chose se conçoit aisément; il ne s'agit pas, en réalité, d'un mot sauté, mais d'un mot complété pour éviter une coupure. Voir, par exemple, l'inscription palmyrénienne que j'ai publiée autrefois (*Études d'archéol. orient.*, t. I, p. 121).

non pas אש mais אדם, comme plus bas (ligne 5), et selon l'usage constant du phénicien[1]. Enfin, si la prétendue 'Amrat est mise sur le même pied que 'Amastoret, si le maléfice la vise autant que celle-ci, on s'attendrait à לתן « à elles » et non à לא « à elle ». Que si, au contraire, la prétendue 'Amrat est mentionnée là à titre accessoire, comme appartenant à 'Amastoret et rentrant elle-même dans la catégorie définie par אש אש לא, il est bien surprenant qu'on n'ait pas, alors, indiqué le rapport qui aurait existé entre cette 'Amrat et 'Amastoret par : exemple sa sœur, sa fille, son esclave? Je conclus donc à nouveau qu'il faut comprendre comme je l'ai fait : Je voue aux divinités infernales 'Amastoret, elle, son *'amrat* et tout ce qui lui appartient.

Pour ce qui suit : כא עלצא עלתי, M. Lidzbarski ne fait guère que reproduire ma lecture et ma traduction; le verbe עלץ s'explique suffisamment en soi et par soi sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse d'une altération orthographique de l'hébreu אלץ; cette altération trahirait une influence néo-punique, alors que, somme toute, notre inscription est d'un excellent punique.

Quant à בכסף, tout en y reconnaissant, avec moi, le motif de l'incantation, la définition du grief de son auteur contre 'Amastoret, M. Lidzbarski lui prête un sens tout différent. Il veut y retrouver, avec une orthographe particulière[2], l'hébreu כשף, « sorcellerie, incantation ». L'incantation de notre homme ne serait, par suite, qu'une riposte à une première incantation dirigée contre lui par 'Amastoret elle-même; c'est celle-ci qui aurait ouvert le feu et nous n'aurions dans notre *tabella* qu'une réponse

1. M. Lidzbarski, du reste, me paraît avoir été amené à sa conjecture peu heureuse par une idée préconçue, qu'il avait bien voulu me communiquer verbalement et dont j'avais en vain essayé de le dissuader alors; il a dû y renoncer, non sans regret, après l'autopsie de l'original, mais elle a pu, malgré tout, laisser quelque trace dans son esprit; il supposait *a priori* qu'il fallait lire כל אש(ת), « toute femme », au lieu de אש ל(א), et que ce mot faisait le pendant de כל אדם, « tout homme », à la ligne 3. La conjecture אש(ת) n'étant plus possible, il s'est dédommagé sur le prétendu אש.

2. Je n'insiste pas sur une petite difficulté matérielle, celle du ש = ס : d'habitude, en phénicien, c'est avec le *sin* et non le *chin* que le *samech* peut s'échanger orthographiquement.

du tac au tac. בכספא serait, en conséquence, à traduire : « avec son incantation ». L'expression est assez gauche; on attendrait plutôt, dans ce cas, le pronom relatif : בכסף אש, avec l'incantation qu'elle a... » ; mais M. Lidzbarski n'a plus la ressource d'utiliser ici le אש en surcharge, l'ayant déjà rapporté à la ligne précédente, indûment, à mon avis. D'ailleurs, l'acceptât-il ici, qu'il en serait fort gêné, car il lui faudrait trouver ensuite un verbe au prétérit *féminin* qui fait défaut. Cela l'entraîne à interpréter dans le même ordre d'idées les mots suivants, si obscurs, qu'il lit : ברחת צלמת. Le tout signifierait « parce qu'elle m'a tourmenté *avec* son incantation *par* les esprits infernaux ». Tout cela est bien étrange et singulièrement agencé au point de vue grammatical (les deux prépositions ב, par exemple, se commandant l'une l'autre).

J'estime que M. Lidzbarski fait tout à fait fausse route. כסף ne peut guère être ici autre chose que ce qu'il est dans toutes les inscriptions phéniciennes où nous l'avons trouvé jusqu'à présent, — tout bonnement le mot signifiant « argent » ; le grief de l'auteur de l'incantation, c'est une question d'argent. Jusqu'à meilleur avis, je m'en tiens à cette interprétation terre à terre qui, a pour elle, de respecter une donnée fondamentale du vocabulaire phénicien et, d'autre part, de concorder d'une façon plausible avec ce que nous montrent nombre de *tabellae* similaires dans l'antiquité classique. Je reconnais que le groupe אברחתשלם demeure toujours énigmatique. On voudrait pouvoir dégager de là quelque verbe ברח[1] ayant un sens approprié aux circonstances. برا, ابرا, « se libérer, s'acquitter, payer », miroite devant les yeux; mais comment admettre que le ا, même hamzé, puisse représenter un ancien *het*[2] ? Faudrait-il chercher du côté de l'hébreu post-biblique qui emploie הבריח au sens de « chasser,

1. A noter que le *rech*, bien que probable, n'est pas absolument certain.

2. Il y aurait bien la ressource de supposer un ח mis pour un א primitif, selon les errements de l'orthographe néo-punique; mais je recule devant l'objection que j'ai opposée moi-même tout à l'heure à une hypothèse analogue de M. Lidzbarski pour אלץ=עלץ.

se soustraire » et, par extension « soustraire, voler »[1] ? Il y a même un passage talmudique qui présente avec le nôtre quelques rencontres curieuses : « on se soustrait à un serment, mais pas à un paiement, מבריח עצמו מן התשלומין ». Mais s'il s'agissait d'un vol, le bon sens exige que l'acte ait été commis non par l'auteur de l'incantation, mais par l'ennemie dont il se plaint, c'est-à-dire par ʿAmastoret ; or, il semble bien que le verbe אברחת est à la première personne, et non à la troisième du féminin. Il est vrai qu'à la rigueur, on pourrait couper אברח תשלם (?), en rapprochant de ce dernier mot l'hébreu תשלום, « paiement, indemnité, etc... ». Mais que faire, alors, de אברח ? à quel état grammatical serait ce mot[2] ? En résumé, sans pouvoir en donner la justification rigoureuse, j'incline, pour ce passage, vers la lecture et, *grosso modo*, vers le sens suivant :

כא עלצא עלתי בכסף אש אברחת שלם (? ?)

« parce qu'elle m'a attaqué (judiciairement?) au sujet de l'argent que j'ai payé intégralement ».

Pour la ligne 5, M. Lidzbarski est entièrement d'accord avec moi.

A la ligne 6 il admet également la lecture, très importante, du dernier mot, tel que je l'ai déchiffré et compris : אעפרת = העפרת « le plomb ». Auparavant, il propose de couper תיסך ; ce serait la troisième personne du féminin aoriste passif de יסך, ayant pour sujet עפרת : « est versée ». J'en doute fort ; la comparaison avec la ligne 1 impose presque la coupe יסך, avec report du ת au mot

1. Voir Levy, *Neuhebr. W.*, s. v. ברח. Cf. une femme qui vole du bien de son mari, מברחת משל בעלה.

2. Voir dans אברח, ainsi coupé, un prétérit (*h*)*ophal* ayant pour sujet ת(ש)לם, « paiement » (l'argent dont le paiement a été effectué), ne serait guère satisfaisant. Il y a encore une autre idée à laquelle je n'ose non plus m'arrêter ; elle consisterait à maintenir à אברח le sens constant de « voler » et à considérer ת(?)רם comme un nom propre, sujet de ce verbe actif (l'argent que T... a volé) ; ʿAmastoret aurait attaqué l'auteur de l'incantation pour un vol que celui-ci déclare avoir été commis par un autre que lui. Mais ce sont là des hypothèses sans consistance qui soulèvent plus de difficultés qu'elles n'en peuvent résoudre.

précédent. D'ailleurs, n'eût-on pas plutôt, dans ce cas, écrit *defective* : תסך [1], comme sur la stèle de Byblos où nous avons תתן, « qu'elle donne » et non תיתן?

J'avais admis [2] moi-même la possibilité de כמ = l'hébreu כמו ; mais je ne crois guère à כמא, qui aurait la même valeur ; le *aleph* est paléographiquement très peu probable ; en outre, s'il faut, comme je le pense, détacher le ת du prétendu groupe תיסך, l'hypothèse de M. Lidzbarski perd sa base principale. Je suis heureux de constater qu'il lit maintenant avec moi הכסף ז, parallèle à כסף de la ligne 4 ; mais je me refuse de nouveau à y voir, comme il le fait encore, l'hébreu כשף, « incantation » ; c'est : « cet argent », ce même argent dont il a été parlé à la ligne 4. Je ne crois pas non plus que le groupe fruste par lequel débute la dernière ligne : ת..., soit, comme il le veut, un verbe tel que בדדת, qui signifierait : « j'ai écarté (ce maléfice) » ou, au *perfectum confidentiae* : « qu'elle écarte (elle = la déesse) ce maléfice ». Dans ce dernier cas, il faudrait, tout au moins בדדא, comme nous avons עלצא et non עלצת. On est entraîné par le parallélisme rigoureux des deux passages :

A | עלצא | עלתי | ב | כסף | אש אברחת שלם
B כל אדם אש | עלץ | עלתי | ב..ת | הכסף | ז

A. parce qu'elle m'a attaqué au sujet de l'argent que j'ai — —
B. de même tout homme qui m'attaquerait au sujet de la — de cet argent.

Dans les deux cas, le verbe עלץ appelle, après עלתי, un régime indirect commandé par la préposition ב.

Somme toute, la dissertation de M. Lidzbarski n'a pas, à mon avis, sensiblement éclairci les obscurités ultimes du texte devant lesquelles s'étaient arrêtés, à des distances diverses, ses deux devanciers ; elle les a plutôt épaissies sur certains points par

1. M. Lidzbarski tourne, il est vrai, la difficulté en vocalisant תִּוָּסֵךְ, au *niphal*. Mais rien ne prouve, à supposer même que les Phéniciens aient jamais employé יסך au *niphal*, qu'ils eussent ainsi vocalisé. Je croirais plutôt qu'ils traitaient, morphologiquement, leurs verbes פ״י = פ״נ comme des (*h*)*iphil*, et, au passif — s'ils employaient bien cette voie — comme des (*h*)*ophal*.
2. Clermont-Ganneau, *op. cit.*, p. 317, n. 2.

l'introduction d'hypothèses fort contestables. Je ne vois guère à en retenir, comme donnée nouvelle et utile, que le rapprochement ingénieux de אתך avec la racine תכך, rapprochement qui vient, du reste, à l'appui de la conclusion à laquelle j'avais abouti sur la fonction grammaticale de ce mot. Il est juste d'ajouter que le fac-similé exécuté par M. Lidzbarski avec beaucoup de soin, est en progrès marqué sur le fac-similé publié antérieurement. Mais il me sera permis de rappeler encore qu'il ne fait que confirmer graphiquement, sur toute la ligne, les sérieuses modifications qu'une sévère « cross-examination » de l'original m'avait permis d'introduire déjà dans le déchiffrement obtenu par M. Berger.

§ 15.

Le nom de Philoumenè en punique.

L'inscription punique du *C. I. S.*, n° 1301, est une dédicace faite par une femme qui porte un nom nouveau et jusqu'ici inexpliqué : פלמנא בת ב[על]יתן, *x*, *fille de Baalyaton*.

Le nom du père est franchement punique ; celui de la fille a plutôt une physionomie étrangère. M. Berger le transcrit *Palmina* et, tout en avouant qu'il n'en voit pas l'origine, il le rapproche du nom d'un certain Flavius *Palminus* qui apparaît dans une inscription romaine de Timgad (*C. I. L.*, VIII, n° 2403 *a*). Il ajoute qu'on pourrait peut-être aussi être tenté de le comparer au mot hébreu, ou plutôt araméen (Daniel), פלמני, qui se retrouve également dans d'autres langues sémitiques sous diverses formes[1] et qui est employé au sens de « un tel », ὁ δεῖνα, lorsqu'on parle de quelqu'un sans donner son nom.

Cette dernière acception suffirait pour exclure l'hypothèse qu'un pareil mot ait pu justement servir de nom propre.

Quant au rapprochement, plus satisfaisant assurément, avec *Palminus*, au féminin *Palmina*, il soulève deux objections, ou, tout au moins, deux difficultés.

1. Cf., par exemple, l'arabe فلان, « un tel ».

Si *Palminus*, *Palmina* est un nom d'origine sémitique transcrit en latin, et si la forme originale de ce nom est bien פלמנא, il faut reconnaître que cela ne nous avance guère ; car il resterait toujours à expliquer l'étymologie de ce nom sémitique — et, cette étymologie, on ne la voit pas.

Si, au contraire, c'est un nom d'origine romaine, peut-être quelque dérivé de *Palma* ?, פלמנא en serait la transcription au demeurant fort exacte ; seulement, dans ce cas, on est quelque peu étonné de voir un nom romain porté par une Carthaginoise à une date antérieure à la destruction de Carthage. Autant la chose semblerait naturelle dans une inscription néo-punique, autant elle est peu probable dans une inscription punique de la bonne époque. L'objection est valable contre toute autre explication qu'on pourrait être tenté de proposer en cherchant à פלמנא une étymologie latine [1].

En fait de noms étrangers qui pouvaient pendant cette période être portés à Carthage, — abstraction faite, bien entendu, des noms libyques — il n'y a guère d'admissibles, historiquement parlant, que des noms grecs. C'est pourquoi j'inclinerais à reconnaître, dans notre énigmatique פלמנא, une transcription du nom propre de femme, bien connu, Φιλουμένη, *Amata*.

La transcription serait parfaitement régulière, avec le η final rendu normalement par *aleph*, comme dans la bilingue d'Athènes (*C. I. S.*, n° 120) הרנא = Ε(ι)ΡΗΝΗ, « Irène, citoyenne de Byzance ». Quant à la façon dont est transcrite la première syllabe du nom, comparer פלדלף = Φιλάδελφος, à Chypre (*C. I. S.*, n° 93). On se demandera peut-être pourquoi le ου long n'est pas rendu par un *waw*. La chose se conçoit aisément quand on se rappelle l'orthographe défective qui était de règle en phénicien ; de plus, cette voyelle, bien que longue, est ici dépourvue de l'accent ; il n'y avait donc pas de raison particulière pour y insister graphiquement ; comparer, d'ailleurs, dans la même inscription de Chypre que je viens de citer, la transcription כנפרם = κανηφόρος,

1. Par exemple *Flamina*, ingénieusement suggéré par M. Chabot.

où il n'est tenu nul compte des voyelles intérieures, pas même de l'*omicron* pourtant accentué.

Sans doute, on demeure toujours un peu surpris de voir une Carthaginoise, dont le père était un Carthaginois pur sang comme l'indique son nom de Baalyaton, porter un nom grec. Mais la chose peut s'expliquer par le fait qu'en la nommant ainsi, on avait sacrifié à l'hellénomanie à la mode, soit mieux encore peut-être par le fait que Baalyaton avait épousé une Grecque et que celle-ci avait tenu à donner à sa fille un nom emprunté à sa langue maternelle. Il n'est pas indifférent de constater, bien que cela nous fasse descendre à une époque beaucoup plus basse, que le nom de *Philoumenè* avait réellement pénétré dans l'onomastique africaine; c'est ce que nous montre une inscription romaine de Cherchell[1] mentionnant une Aurelia *Philumene*.

§ 16.

Manboug-Hiérapolis dans les inscriptions nabatéennes.

Parmi les nouvelles inscriptions nabatéennes relevées à Pétra par MM. Brünnow et Euting, il y en a trois qui, gravées à côté l'une de l'autre, sur une même paroi de rocher, forment un groupe à part et, à ce qu'il semble, bien cohérent. Elles présentent, malgré leur extrême brièveté, un intérêt particulier. Immatriculées au *Corpus Inscr. Semit.*, sous les n°s 422, 423, elles ont été transcrites ainsi, dans le fascicule actuellement sous presse :

422	A	מן בגיתא
	B	מן בגיתא
423		אתרעתא

אתרעתא a été considéré comme un nom propre, pouvant être composé du mot אתר = عثر et du nom divin עתא, ou עתה, élément qui entre dans la formation de nombreux noms propres théophores palmyréniens. Il a été rapproché, avec raison, d'un

1. L. Renier, *Inscr. rom. de l'Algérie*, n° 3957.

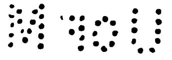
nom ou groupe similaire qui se lit dans une inscription nabatéenne de El-Hidjr (*C. I. S.*, n° 312), dont je dois dire, d'abord, quelques mots ; elle ainsi conçue :

אתרקדשו שלם בטב

שלם בטב, « pax, in bono ! » est la formule habituelle des proscynèmes. Quant au groupe אתרקדשו, on hésitait entre deux explications : ou bien un nom propre, formé de أثر « vestigium, signum », et de قدس, « sanctitas » ; ou bien le mot אתר, au sens de « loculus » funéraire, suivi du nom propre קדשו *Qadichou* — « loculus de Qadichou ». Toutefois, l'on faisait remarquer, à l'encontre de cette dernière explication, qu'on ne s'attend guère à trouver une inscription funéraire en pareil lieu ; on peut ajouter que la formule est, en soi, plutôt celle d'un proscynème religieux que d'une épitaphe. M. Hoffmann[1], de son côté, inclinait à voir dans le groupe controversé un nom propre équivalant à « عثر (*Atarsamain*) ist heilig », avec א pour ע. Quelque étymologie que l'on adopte, si l'on considère l'ensemble du groupe comme un nom propre composé de deux éléments, on ne saurait nier, en tout cas, que la présence du ו final dans le second élément קדשו ne laisse pas de surprendre. Quoi qu'il en soit, il semble bien que les deux groupes de Pétra et de El-Hidjr, אתרעתא et אתרקדשו, sont constitués d'une façon homologue et ont en commun le premier élément אתר, le second élément עתא répondant, d'autre part, à קדשו. Mais laissons provisoirement de côté ce point pour nous occuper des deux autres épigraphes de Pétra n° 422 A et B, qui font, en quelque sorte, corps avec le n° 423, à en juger par les conditions matérielles dans lesquelles se présente ce petit ensemble.

M. Euting a bien voulu, sur ma demande, m'envoyer à ce sujet quelques renseignements complémentaires qu'il emprunte tant à ses notes de voyage qu'à ses souvenirs et qui ne sont pas à négliger pour la position de la question. Les trois épigraphes, numé-

1. *Zeitsch. f. Assyr.*, 1896, p. 211.



rotées dans son carnet n°s 52, 53, 54 = *C. I. S.*, n°s 422 A, 422 B et 423, se trouvent au débouché occidental de la vallée du Sîq, sur le bord nord du ruisseau, dans la région des anciennes carrières, sur une paroi de rocher verticale. L'endroit est d'un accès très difficile. Sur les parois des carrières on ne relève, çà et là, que le mot שלם, sans aucun nom propre, et de nombreux dessins au trait représentant des autels ou des cippes de différentes formes.

L'épigraphe אתרעתא est gravée immédiatement au-dessous d'une sorte de niche rectangulaire, de 0^{m},50 à 0^{m},60 de haut, défoncée dans une paroi de rocher verticale et bien dressée. Au fond de cette niche peu profonde, et à la partie supérieure, sont gravés deux rectangles séparés par deux lignes verticales, à peu près de cette façon :

Commençant immédiatement au bord gauche de la niche, mais à un niveau un peu supérieur à celui de l'épigraphe אתרעתא est gravée l'épigraphe n° 52. L'épigraphe, n° 53, qui est la répétition textuelle du n° 52, est gravée à droite de la niche, mais à une distance notablement plus grande, que M. Euting évalue, de mémoire, à 1 ou 2 mètres.

La lecture matérielle des n°s 52 et 53 est assurée : מן בגיתא, comme il a été transcrit au *Corpus* ; ou mieux, je crois, מנבגיתא, car dans aucune des deux épigraphes le *noun* n'affecte la forme finale ; il est surtout, au n° 52, visiblement lié au *guimel* qui le suit.

Quelle peut être la signification de ce mot ainsi répété ? Tout en se demandant si ce serait pas le nom de quelque divinité, à rattacher au nom אתרעתא, lui-même obscur, les éditeurs du *Corpus* le tenaient pour inexplicable : « quid significet ignoramus ». Il y donc là une petite énigme qui attend sa solution. Voici celle que je proposerai.

Je considère la terminaison יתא, comme une désinence d'adjectif féminin, ית, suivie de l'*aleph* emphatique, toutes choses parfaitement régulières en araméen. Nous aurions, par conséquent, affaire à un qualificatif se rapportant à quelque individualité féminine, individualité soit divine, soit humaine — nous examinerons ce point tout à l'heure : « *la.....?* »

De quelle nature peut être ce qualificatif? Je crois que ce n'est autre chose qu'un ethnique, tiré du nom de la ville d'Hiérapolis, la Hiérapolis de la Syrie Cyrrhestique, dont nous aurions ici pour la première fois, ce qui est d'un très grand intérêt, le nom sous sa véritable forme originale מנבג, *Manbig*, *Manbeg* ou *Manboug* : מנבגיתא, « la Manbougienne ».

On sait que cette ville reçut son nom de Hiérapolis ou de Hiéropolis, « ville sainte », à l'époque des Séleucides, nom bien mérité, car là s'élevait le fameux sanctuaire consacré principalement à la grande déesse syrienne, Astarté, selon les uns, Atergatis ou Derceto, selon les autres. Mais à côté de ce nom grec, la ville avait conservé son ancien nom indigène; elle ne l'a même jamais perdu. La forme arabe de ce nom, encore usité, منبج, *Manbidj*, *Manbedj*, concorde, en effet, de la façon la plus absolue avec celle qui, à mon avis, nous est révélée par notre inscription nabatéenne : מנבג. Le syriaque, il est vrai, l'appelle מבוג[1], nom que l'on transcrit généralement *Maboug*, ou *Mabog*, mais probablement à tort; il semble bien — et notre nouveau document apporte à l'appui un indice décisif, — que, dans cette forme syriaque, le *beth* était, en réalité, frappé d'une réduplication non apparente dans l'écriture, et que la prononciation, tout au moins la prononciation correcte, devait être *Mabboug* ou *Mabbog*. Le redoublement du *b* correspond, normalement, dans les errements de la phonétique sémitique, à l'assimilation d'un *n* précédant ce *b* : *bb* = *nb*. La même assimilation paraît également exister dans la forme talmudique, un peu différente, מפג, *Mapeg*, ou, mieux, *Mappeg*, ville où, nous dit le Talmud de Babylone[2], l'on adorait une idole appelée תרעתם, *Tar'atam*[3]; on reconnaît sans peine, dans ce dernier nom, celui de la déesse de Hiérapolis : *Atergatis*. Le changement du ב en פ peut, à la rigueur, s'expliquer phonétiquement; mais il est peut-être simplement de

1. Il assimile cette ville à la Karkemich de la Bible.
2. *Abodah Zarah*, II *b*. Voir le passage reproduit dans Neubauer, *La Géogr. du Talmud*, p. 305, n° 2.
3. תרעתם שבמפג.

l'ordre graphique, la forme de ces deux lettres prêtant à une facile confusion dans l'alphabet hébreu carré.

A côté de cette forme contractée, et peut-être même altérée, Maïmonide nous donne la forme exacte מנבג, *Manbeg*[1]; mais ce témoignage, relativement tardif, n'a pas grande valeur, car il est à présumer que le célèbre docteur juif du moyen-âge, qui savait l'arabe comme pas un, ne fait que reproduire la forme arabe même : منبج *Manbidj*, *Manbédg*.

Heureusement, nous avons d'autres témoignages, qui, bien qu'extérieurs, nous permettent de remonter beaucoup plus haut. Ils viennent, pour ainsi dire par dessus la tête des témoignages talmudiques et syriaques, se relier directement à la forme arabe et nous garantir, chemin faisant, l'exactitude de la forme nabatéenne qui constitue le chaînon intermédiaire entre celle-ci et ceux-là. Ces témoignages sont ceux des auteurs grecs et latins.

Constantin Porphyrogénète écrit le nom de cette ville : Μαβούκ. Évidemment, cette transcription ne fait que reproduire, plus ou moins exactement, la forme syriaque contractée, מבוג; elle nous montre que, dans le dialecte syriaque, la disparition de la nasale qui, au contraire, s'est fidèlement maintenue dans le dialecte arabe, était déjà un fait accompli au moins au xe siècle de notre ère. Nous verrons, dans un instant, qu'il a dû se produire beaucoup plutôt. Bien que, dans cette transcription, le *bêta* ne soit pas redoublé, il ne résulte pas nécessairement de là que cette réduplication n'existât pas, ou n'existât plus en araméen; le grec a pu négliger de la noter. Quant au durcissement de la palatale finale *g* en *k*, il est possible qu'il soit aussi à mettre au compte des transcripteurs; mais il est possible également que ce soit un fait phonétique d'origine sémitique. C'est ce que tendraient à faire admettre les indices suivants.

Si nous passons aux auteurs réellement anciens, nous constatons qu'ils sont unanimes à écrire le nom indigène de notre

1. Les éditions imprimées portent la leçon fautive מגבב; mais la leçon correcte מנבג a été reconnue dans les manuscrits de la Bodléienne à Oxford, par M. Neubauer (*op. cit.*, p. 293, n. 1).

Hiérapolis : Βαμβύκη. Telle est la forme donnée par Strabon, Plutarque et Élien. On a reconnu depuis longtemps que Βαμβύκη[1] impliquait des formes intermédiaires Μαμβύκη et Μαμβύγη faisant la transition entre le syriaque ܡܒܘܓ et l'arabe منبج. Le *m* initial s'est changé en *b*, en subissant l'attraction du *b* qui commence la seconde syllabe; la voyelle υ s'est bien maintenue, et la palatale finale *g* s'est durcie en *k*. Pour ce qui est de l'origine de ce dernier phénomène, il y a lieu de faire les mêmes réserves que celles auxquelles nous a conduits l'examen de la forme Μαβούκ. En tout cas, le μ qui précède le β de la syllabe, βυκη, vient nous garantir un point essentiel, la réalité de la nasalisation de la forme primitive ; cela légitime, du même coup, le *noun* de la forme arabe ainsi que celui de la forme nabatéenne qui nous est aujourd'hui révélée et dont l'existence est autrement significative à cet égard, que celle de la forme arabe, car on pouvait contester jusqu'alors la valeur de celle-ci.

Mais, c'est surtout le passage de Pline[2] qui, à tous égards, est le plus instructif pour nous :

Bambycen, quæ alio nomine Hierapolis vocatur; Syris vero *Magog* (sic) ; ibi prodigiosa Atargatis, Græcis autem Derceto dicta, colitur.

On voit que Pline, tout en reproduisant exactement la forme grecque, consacrée par l'usage, *Bambycen*, du nom indigène de Hiérapolis, a noté la forme particulière que ce nom avait prise dans la bouche des Syriens; on a reconnu, en effet, depuis longtemps que la leçon *Magog* était fautive; elle a dû être introduite dans le texte de Pline par quelque copiste du moyen-âge sous

1. Je n'ai pas à m'occuper ici de la question, d'ailleurs, fort intéressante, de savoir jusqu'à quel point, le nom antique du ver à soie, de la soie et, par suite, du coton (cf. le turc *pambouq*), confondu avec la soie, βόμβυξ, βομβύκιον, *bombyx*, *bombycinus*, etc., sont apparentés au nom de la ville de Βαμβύκη, qui a pu être l'un des premiers lieux de l'introduction de la soie, des industries qui en dérivent ou même de l'élevage du ver qui la produit. Voir, à ce sujet, Ritter, *Erdkunde*, X, p. 1056, s. Je me bornerai à rappeler qu'Aboul-Féda signale le mûrier du ver à soie comme étant encore, de son temps, l'arbre principal des plantations de Manbidj.

2. *Hist. nat.*, v. 19.

l'influence d'une réminiscence biblique (*Gog et Magog*). La correction *Mabog* s'impose, et, à cet état, le nom correspond exactement à la forme propre au syriaque מבוג.

Le témoignage de Pline permet donc de faire remonter assez haut l'âge de cette forme syriaque, caractérisée par la disparition de la nasale *n* ou *m*; l'on remarquera, de plus, dans la transcription *Mabog*, la non-réduplication du *b*, réduplication qui, normalement, devrait correspondre à l'insertion de la nasale dans la labiale suivante et que le syriaque lui-même néglige ou semble négliger. Il est vrai que, sur ce dernier point, Pline a pu ne pas tenir compte d'une réduplication du *b* qui était réelle, ou bien, que, s'il en avait, par hasard, tenu compte, la trace écrite de cette réduplication, *Mabbog*, a pu s'effacer dans l'accident beaucoup plus grave subi par l'ensemble du nom sous la plume des copistes. Il est possible, d'ailleurs, que la disparition de la nasale ait pu être compensée dans la forme syriaque, non pas par la réduplication du *b*, mais, ce qui arrive quelquefois, simplement par l'allongement de la voyelle de la syllabe précédente : *Mâbog* = *Mabbog* = *Manbog*.

Quoi qu'il en soit, il résulte clairement désormais, de l'accord des formes grecque, nabatéenne et arabe, Βαμβύκη, מנבג et منبج, que l'existence de la nasale dans le nom de la ville est un fait constant et probablement primitif. J'ajouterai qu'il n'y a pas lieu d'être surpris, étant données les étroites affinités du nabatéen et l'arabe, que la forme nabatéenne concorde avec la forme arabe plutôt qu'avec la forme syriaque contractée. J'estime, en conséquence, que nous sommes pleinement autorisés à considérer, ainsi que je l'ai fait, notre mot nabatéen, מנבגיתא comme l'ethnique féminin tiré normalement de מנבג : « la Manbougienne », autrement dit « la Hiérapolite ».

Reste à savoir maintenant à quoi, ou à qui peut s'appliquer cet ethnique féminin, répété deux fois dans notre ensemble d'épigraphes. *A priori*, il semblerait tout naturel de le rapporter au mot, ou au nom אתרעתא, auquel il paraît être matériellement associé, bien que, dans le premier cas, tout en étant gravé très près

de celui-ci, il ne soit pas rigoureusement dans le même alignement, et que, dans le second cas, il soit, en outre, un peu éloigné.

C'est ici que peut se poser utilement la question, que j'avais dû laisser provisoirement de côté, concernant la nature exacte de ce groupe énigmatique אתרעתא.

Si, comme on a l'a supposé, c'est bien un nom propre de personne, comparable au nom nabatéen similaire, mais de composition également obscure אתרקדשו, on pourrait admettre que cette personne était une femme[1], et une femme originaire de Manboug-Hiérapolis. La chose serait assez plausible, si l'on pouvait déterminer au juste la valeur significative de l'élément אתר, entrant dans la composition des noms homologues —, si tant est que ce soient bien des noms — à physionomie théophore, אתרעתא et אתרקדשו. Si, dans le premier, עתא correspond bien au nom de la divinité, connue par ailleurs, on serait amené, par symétrie pour ainsi dire, à considérer, dans le second, l'élément קדשו comme représentant également un nom de divinité — peut-être une forme nabataïsante de la grande déesse קדש, *Qadech*? ? Cela, en tout cas, tendrait à faire écarter l'explication de M. Hoffmann qui, ne connaissant que ce dernier nom אתרקדשו, cherchait, au contraire, l'élément théophore dans la première partie אתר et considérait la seconde קדשו, comme un déterminatif : « عثر ist heilig ». Il faut avouer que l'apparition du nom אתרעתא, si c'est bien un nom de personne, n'est pas favorable aux vues de M. Hoffmann, car il serait bien difficile, dans ce cas, de ne pas reconnaître dans עתא le nom de la divinité, écrit aussi עתה, qui entre dans la composition de nombreux noms palmyréniens : ברעתא, גדעתא, זבדעתה, etc.., sans parler de ceux, non moins nombreux, où l'élément théophore occupe la première place, en s'apocopant, la plupart du temps, en עת (עתנתן, עתעקב, etc.), ou bien en se transformant en עתי (עתיעקב, עתילנא).

Assurément, il serait assez tentant, au premier abord, de con-

1. On ne peut guère songer à rapprocher אתרעתא des n. p. f. (?) hauraniens 'Οτεράθη, Οτηράθη ; le *tau* implique un *tet* dans la forme araméenne originale (p. ê. quelque dérivé des racines חטר ou עטר ?).

sidérer notre אתרעתא comme équivalant à עתרעתה *Atergatis*, et d'y rapporter l'épithète מנבוגיתא « la Manbougienne », Atergatis étant la grande déesse de Hiérapolis-Manboug. Mais cette idée se heurte à de graves difficultés.

En premier lieu, il faudrait justifier le changement du *ain* en *aleph* au commencement de ce nom divin. Or, sur les monnaies de Hiérapolis et dans l'inscription palmyrénienne Vog. n° 3, ce nom est invariablement écrit עתרעתה. On a bien cru trouver dans deux autres inscriptions palmyréniennes[1] l'élément עת(ה) écrit את(ה), dans le nom propre connu עתעקב = אתעקב, et cette dernière forme a été, sur cette double autorité, enregistrée par M. Lidzbarski dans son *Handbuch* (s. v.). Mais, pour le premier exemple, je puis certifier, vérification faite sur la copie du capitaine Contenson, que l'*aleph* est le résultat d'une fausse lecture et que l'original porte un ע indubitable; le second exemple est, selon toute probabilité, à récuser pour la même cause, l'auteur qui en est responsable étant fort sujet à caution comme épigraphiste.

En second lieu, l'emploi d'un simple adjectif ethnique comme vocable d'une divinité, est tout à fait contraire à ce que nous savons jusqu'ici des habitudes des Nabatéens et des Sémites en général. Ce serait une tournure insolite, sentant le grec. Si l'on aurait pu dire très correctement Ἀταργατῖς Ἱεραπολιῆτις, il n'en allait pas de même dans les langues sémitiques. Ce qu'on attendrait, en pareil cas, c'est די במנבג, « Atergatis qui est à Manboug »; c'est ainsi, par exemple, que Allat est dite די בצלחד, « qui est à Salhad », *O'ro*, די בבצרא, « qui est à Bosra », etc.

Enfin, on ne s'expliquerait pas que le nom de la déesse ait été ainsi gravé tout sec, sans que quoi que ce soit vienne nous apprendre à quel titre... pas même une simple préposition, indice d'une dédicace, d'une invocation.

Si ces observations sont fondées, on aboutit forcément à cette

1. Lagrange, *Rev. bibl.*, I, p. 433 s. et D. H. Müller, *Wien. Z. f. K. M.*, VII, p. 11 s., n° 3.

conclusion que, dans nos épigraphes de Pétra, מנבגיתא ne saurait se rapporter qu'à une personne mortelle. Quelle est cette personne? en aurions-nous, alors, le nom dans le groupe אתרעתא qui accompagne cet ethnique? Ce groupe est gravé tout à côté, mais cependant à une distance appréciable, ce qui est déjà une certaine difficulté. Et puis, pourquoi, dans ce cas, l'ethnique serait-il répété deux fois, tandis que le nom ne serait écrit qu'une fois?

On pourrait se demander si, par hasard, מנבגיתא ne serait pas, au lieu d'un simple ethnique, un nom propre de femme ayant bien la signification étymologique de « Manbougienne », mais devenu un véritable nom spécifique. Dans ce cas, il n'y aurait pas de rapport direct entre les épigraphes n° 422 A, B et l'épigraphe n° 423; elles constitueraient des proscynèmes indépendants. L'idée peut sembler tant soit peu risquée au premier abord. Voici, toutefois, qui pourrait lui donner quelque consistance.

Nous trouvons dans la littérature rabbinique [1] מבוג, *Mabboug*, employé comme nom propre d'hommes, de même מבגיי et מבגא, *Mabgai* qui, malgré l'opinion courante [2], pourrait bien avoir pour origine l'ethnique de la ville. Mais il y a mieux. Je relève à Helbon, dans la Damascène, les deux inscriptions suivantes [3], qui se complètent et se confirment l'une l'autre et auxquelles on n'a pas prêté une attention suffisante :

A Λυσίας Μαμβογαίου [ἀνέθηκεν]
B [Λυσία]ς Μαμβογαί[ου ἀν]έθηκεν.

Voilà un exemple certain de Μαμβογαῖος employé comme nom d'homme et je n'hésiste pas à prêter à ce nom propre, jusqu'ici inexpliqué, la signification originelle de « Manbougien ». Je ferai remarquer, accessoirement, que ce double document tend, d'une part, à corrober, l'explication que j'ai proposée des noms talmudiques, et, d'autre part, nous apporte une preuve nouvelle et décisive de la nunnation dans la forme nabatéo-arabe du nom

1. Voir Levy, *Neuhebr. Wœrterb.*, s. v. v.
2. On a voulu l'expliquer par le persan باغ.
3. Waddington, *op. cit.*, n°s 2554, 2555.

sémitique de Hiérapolis, telle que j'avais cru pouvoir la dégager de מנבגיתא. Mais je n'insiste pas sur ce point; ce que je veux retenir présentement de ce fait, c'est ceci : du moment qu'il est avéré qu'un Araméen a porté le nom de Μαμβογαῖος = מנבגי(א), « le Manbougien », n'est-on pas fondé à admettre qu'une Araméenne a pu valablement porter celui de Μαμβουγαῖα = מנבגיתא, « la Manbougienne »?

S'il en est ainsi, nous resterions en face de l'épigraphe אתרעתא dégagée de toute connexion directe avec מנבגיתא et, par suite, à considérer strictement en elle-même. Ici, se pose à nouveau, et plus pressante que jamais, la question de savoir comment interpréter cette courte épigraphe, en tenante compte de son évidente analogie avec celle de El-Hidjr : אתרקדשו.

J'ai déjà examiné les diverses conjectures mises en avant pour expliquer ces deux groupes symétriques envisagés comme des noms propres qui seraient formés respectivement de deux éléments. Aucune n'est bien satisfaisante. Faudrait-il chercher dans une autre voie, dont la possibilité a été déjà indiquée par les éditeurs du *Corpus* à propos de l'inscription d'El-Hidjr, et détacher אתר de עתא, comme ils avaient déjà pensé, sous toutes réserves, à détacher אתר de קדשו ? Dans cette hypothèse, אתר serait un substantif, « loculus », et קדשו, ainsi que עתא, des noms propres de personnes ; « *loculus* de Kadichou », « loculus de ʿAté ».

Bien que nous n'ayons pas encore rencontré dans l'onomastique nabatéenne le nom de *Kadichou*, il n'a en soit rien d'inadmissible et, en particulier, l'adjonction du *waw*, embarrassante dans l'hypothèse où קדשו serait un élément intégrant d'un nom composé, s'expliquerait assez bien dans celle où il constituerait à lui seul le nom propre. Quant à עתא employé comme nom de personne, on pourrait invoquer l'analogie du nom propre palmyrénien assez fréquent עתי. On pourrait même vouloir pousser plus loin ce dernier rapprochement et, עתי étant un nom de femme, supposer que son congénère עתא est ici également un nom de femme — ce qui expliquerait la forme féminine מנבגיתא : « *loculus* de ʿAté la Manbougienne. »

Mais cela ne va pas sans difficulté. Par leur situation même les inscriptions de Pétra, comme celle de El-Hidjr, ne semblent pas se rapporter à des tombeaux ; la formule même de celle-ci, בטב, indique plutôt un proscynème de caractère purement religieux. Il est vrai que אתר n'a pas forcément le sens de *loculus* funéraire, auquel on s'est peut-être trop attaché dans le *Corpus*. Assurément, le mot figure dans la grande épitaphe de Pétra (no 350); mais, là, il est au pluriel et paraît avoir le sens général de « lieux ». Il en est peut-être de même dans l'épitaphe du n° 217, où il est au singulier, et peut désigner non pas le sépulcre proprement dit, mais le lieu, le terrain, où est le séplucre. Dans l'inscription araméenne de Seraïdin, sa valeur propre reste indécise, vu l'incertitude qui règne sur l'objet général du texte. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que, dans les inscriptions de Neîrab, אשר = אתר semble bien être pris dans une acception nettement funéraire.

Mais, même en admettant que אתר ait eu réellement en nabatéen le sens de « loculus » sépulcral, ce sens est-il si bien établi qu'il soit exculsif de tout autre ? Plusieurs indices[1], sur lesquels on a avec raison insisté dans le *Corpus*, donnent à penser que dans l'inscription nabatéenne n° 235[2], אתר pourrait bien désigner non un

1. L'aspect même du monument dit El-Diouân, sur lequel est gravée l'inscription ; la tournure même de l'inscription commençant par la formule propre aux simples proscynèmes (דכירין); l'expression מרא ביתא « domino domus » semblant viser le dieu (?) même du sanctuaire.

2. L'interprétation de cette inscription difficile, connue seulement par une copie imparfaite, est, d'ailleurs, sujette à caution. Je doute fort qu'il comprendre la dernière ligne : « Dixit Dominus domus : Vah ! » A supposer que כא = *vah!* soit bien une interjection, je l'isolerais complètement de la phrase, ici comme au début ; je serais tenté de rattacher étroitement ce membre de phrase à ce qui précède : « tel et tel qui ont renouvelé ce lieu (saint ?) pour le *dominus domus*, [selon] l'ordre qu'avait donné le *dominus domus*. » ; le lien syntactique entre les deux membres de phrase serait caché dans la ligne 3 mutilée. A la ligne 1 il faut peut-être lire : ושארית ביתיהן « et le reste de leurs familles », au lieu de : « et Chaaritah filii eorum ». Plusieurs des noms propres sont très suspects. Le troisième (ligne 1), lu תמם, pourrait l'être דימ[ד]ם = Διομήδης (?), n. p. très fréquent dans l'onomastique hauranienne ; en tout cas, le complexe initial ressemble plus à די qu'à ת (comparer le די gravé au-dessous, à la ligne suivante) et la copie montre, entre מ et ם, un vide largement suffisant pour loger une

tombeau, mais un sanctuaire. On pourrait dès lors se demander s'il n'en est pas de même ici; seulement, on ne voit pas bien, il faut l'avouer, de quel genre aurait été ce sanctuaire situé dans une région très retirée, d'accès difficile, à proximité des carrières de la ville.

Si l'élément אתר doit être réellement isolé — ce qui est encore à démontrer — pourrait-on le considérer comme un nom propre de personne, complet en soi? L'onomastique nabatéenne a bien un nom אתרו[1] (*C. I. S.*, n° 484); mais, ici, il manquerait le *waw*; et, d'ailleurs, le nabatéen ne semble pas avoir eu, comme l'a le palmyrénien, l'habitude de juxtaposer deux noms propres, le second représentant soit le patronymique[2], soit un second nom d'un même personnage.

Il y aurait bien encore une autre hypothèse à laquelle on pourrait songer; mais elle me paraît si peu satisfaisante que je la mentionne seulement par acquit de conscience. Le mot hébreu אשרים « bonheur, prospérité » s'emploie fréquemment à l'état construit comme formule de souhait, de salutation, avec une valeur interjectionnelle; l'usage s'en est conservé même dans la langue post-biblique, parfois avec des formes un peu différentes[3]. On pourrait, en conséquence, être tenté de chercher dans notre אתר nabatéen (= אשר, אשור), l'équivalent d'une acclamation de ce genre répondant aux formules usuelles בטב, שלם, et au grec χαῖρε, θάρσει, etc. Sans doute, la transformation du ש en ת serait normale; mais nous n'avons pas la preuve que la racine hébraïque אשר, « être heureux », ait pénétré dans le lexique araméen, même en subissant la transformation en rigueur. Et puis, à sup-

lettre disparue. Le nom qui précède celui-ci pourrait être עירו, bien connu dans l'onomastique nabatéenne; mais on ne sait que faire, alors, du groupe de trois lettres intervenant : באר (? ? ?), car il paraît impossible de corriger la copie en בני qui, pourtant, irait bien pour le sens. Le nom du second stratège (ligne 2) paraît s'être terminé par ת + ?, plutôt que par ן + מ; il était peut-être du type פעלת, ou פעילת

1. A supposer qu'il ne faille pas lire יתרו.
2. Génitif virtuel, avec בר sous-entendu, à la mode hellénique.
3. אשרתא, אשור, cf. Levy, *Neuhebr. Wœrterb.*

poser qu'une pareille formule existât réellement en nabatéen, elle devrait y être d'un emploi courant; comment expliquer, dès lors, que, parmi ces centaines de proscynèmes nabatéens que nous possédons et où foisonnent les דכיר, les שלם, les בטב, nous n'aurions rencontré, en tout et pour tout, que deux exemples de cette prétendue formule?

Somme toute, il reste encore à résoudre la question de savoir s'il faut considérer אתרעתא et אתרקדשו, comme des noms propres ou bien couper אתר עתא, אתר קדשו; et selon qu'on se prononcera pour l'une ou pour l'autre de ces hypothèses, il restera toujours à expliquer d'une façon quelque peu plausible soit l'étymologie de ces noms propres, soit le sens du mot אתר. Mais je crois avoir réussi à faire au moins la lumière sur un point important, la valeur jusqu'ici non reconnue, du mot מנבגיתא, et démontré qu'il nous fournit, pour la première fois, la forme originale du nom de la fameuse ville de Manboug-Hiérapolis.

§ 17.

Resapha et la Strata Diocletiana.

A propos de la *Strata Diocletiana* de la Palmyrène dont j'ai parlé précédemment[1], il y a peut-être à tenir compte d'un rapprochement que j'ai hésité à faire, bien qu'il se fût présenté à mon esprit. Le nom de la ville de *Rosâfa*, à laquelle aboutissait la grande voie romaine de Palmyre à l'Euphrate, veut dire proprement, en arabe (رصافة), « chaussée, route pavée ou dallée » — une véritable *strata*. Ce nom est apparenté à l'adjectif *resîf,* رصيف, qui a le même sens et qui, généralement, désigne, dans le dialecte arabe de Syrie (*et-tarîq er-r'sîf*), une route antique, très souvent une vieille voie romaine[2]. Faudrait-il chercher là l'origine véri-

1. Voir plus haut, p. 69 s.

2. Cette observation, qui n'est pas sans importance comme indication archéologique, a été faite pour la première fois par moi (*Où était Hippos de la Décapole*, 1875, p. 6). On l'a, depuis, mise plusieurs fois à profit en Allemagne (par exemple M. Socin), sans prendre la peine d'en citer l'auteur.

table du nom de cette ville qui aurait été ainsi appelée parce qu'elle marquait la tête de ligne, en quelque sorte, de la vieille route qui allait de l'Euphrate à la Méditerranée en passant par l'oasis de Palmyre? L'explication serait encore valable pour la 'Ῥήσαφα de Ptolémée, רצף présentant déjà en araméen des sens analogues à ceux du mot arabe qui, probablement, en dérive. Mais le serait-elle pour le nom biblique de la ville de Reseph[1], que l'on identifie couramment avec Rosâfa? Elle présumerait l'existence, à une bien haute époque, de routes empierrées; il y a là une difficulté. Quoi qu'il en soit, il est à noter que le nom de *Rosâfa* est extrêmement répandu dans la toponymie arabe; Yâqoût, dans son *Mochtarek*, n'en relève pas moins de onze exemples. Il faudrait vérifier si les localités qui le portaient ne se trouvaient pas dans des conditions topographiques analogues.

Puisque j'en suis sur ce chapitre, je ferai remarquer que la localité dont j'ai parlé plus haut (p. 74, 75) et qui est appelée dans la relation de Rousseau, tantôt *Kowan*, tantôt *Elkowin*, me paraît correspondre, en réalité, à la localité inscrite, sur la nouvelle carte de Kiepert[2], sous le nom de *'Ain il Kom*, et placée au droit nord de Tayibé, à environ 16 kilomètres. Cette distance, si elle est exacte, est bien faible pour permettre de supposer que ce point nous pourrait marquer l'emplacement de la *Cholle* de la Table de Peutinger.

§ 18.

Inscriptions grecques du Haurân.

M. Brünnow[3] a recueilli dans son dernier voyage au Haurân et publié un certain nombre d'inscriptions grecques, nouvelles pour la plupart, intéressant indirectement la philologie araméenne

1. II *Rois*, XIX, 12; *Isaïe*, XXXVII, 12; cf. רצפה, « dalle de pierre ».
2. Accompagnant l'ouvrage de M. von Oppenheim, *Von Mittelmeer zum Persischen Golf*, t. I.
3. *Mitth. u. Nachr. des Deutsch. Palæst.-Vereins*, 1899, n°s 3, 4, 5, pp. 40,

par les divers noms propres qui y sont transcrits. J'ai jugé qu'il ne serait pas inutile de reprendre, à ce point de vue spécial, le traitement de cette matière première pour en extraire les éléments sémitiques qu'elle contient. J'y ai joint, çà et là, quelques observations portant sur la teneur même de ces petits textes d'un déchiffrement souvent très difficile par suite du mauvais état des originaux, du caractère négligé de l'écriture et des irrégularités de la grammaire et de l'orthographe gréco-syriennes.

— [P. 41] N° 3. Odrouh (près de Pétra, au nord-est). — Petit autel avec une dédicace très curieuse « aux dieux amenés de l'étranger à Pétra » (θεοῖς τοῖς καταγομένοις ἐξ γαίης ἀλλοδαπῆς ἔνθα εἰς Πέτραν), par [...]μιος; la terminaison semble indiquer un nom romain en ...*mius*; s'il s'agit d'un nom nabatéen, ce qui semble moins probable, je ne vois guère, parmi les noms connus, que 'Οτέμιος qui pourrait convenir.

— N° 6. Djerach. — Dédicace de *Zabdiôn*. Le nom Ζαβδίων semble être aux noms nabatéens et palmyréniens זבדי, זבדא, comme Μαλχίων[1] = מלכיון est à מלכי, מלכא; il est permis, désormais, de prévoir l'apparition d'une forme זבדיון et, par analogie, d'une forme עזיזיון = 'Αζιζίων[2].

— [P. 56 s.] N° 10. Djerach. — 'Αββαίου (génit.); cf. les noms propres nabatéens עבי, עבייו, ou, peut-être, אבא n. p. palmyrénien et אבה n. p. araméen? ?

— N° 19. Der'ât. — 'Αβουβάθη ; cf. אבבא n. p. f. palm. (*ap.* Lidzbarski, *Handb.*, p. 500, aux citations duquel il faut ajouter : Simonsen, *Sculpt. et inscr.*, D. 27); et, mieux encore, 'Αβαβάθη, nom propre de femme à Dekir, dans la Trachonite (vol. I, du présent *Recueil*, p. 19, n° 32).

s. (tir. à part, *Reisebericht* 1898 von Prof. Dr. R. Brünnow, Leipzig, 1900; 26 pp.). Il est regrettable qu'au lieu des transcriptions typographiques, M. Brünnow ne nous ait pas donné le fac-simile de ses copies mêmes; c'est une base presque indispensable pour la lecture de telles inscriptions qui met en jeu, à chaque instant, la sagacité de la critique paléographique.

1. Waddington, *op. cit.*, n°s 1910, 2557 *a*.

2. *Id.*, *ib.*, n° 2413, *o*.

— N° 21, *ibid.*

AMAC
CHMIA
KOCΦ
OY etc.

Lu : 'Αμασσημία Κόσφου, etc.

Pour le patronymique, je propose de corriger paléographiquement la copie en Κο(έ)φου ; j'y vois une simple variante orthographique de Κοαίφου, nom qui apparaît dans la fameuse dédicace grecque découverte autrefois à Constantine[1]. Or, d'après la teneur de cette inscription, c'est justement le nom d'un Nabatéen originaire de notre même ville, Der'ât = *Adraa*, et père du Damasès envoyé en Afrique par ses concitoyens d'Arabie pour élever une statue à leur ancien gouverneur Geminius Marcianus. On ne saurait souhaiter un rapprochement plus topique.

Le nom de la défunte, s'il s'agit bien d'une femme, 'Αμασσημία, est singulier. Si la leçon de la copie doit être maintenue, je ne vois pas bien comment on doit l'expliquer. Elle offre une analogie superficielle avec le Δαμάσης Κοαίφου de l'inscription de Constantine; mais, somme toute, l'écart est trop grand pour qu'on puisse s'arrêter à ce mirage. Considérer le nom comme formé de Αμας = Αμαθ + Σημια, Σημεα[2], nom d'une divinité syrienne, lui-même assez problématique, n'est guère satisfaisant. Il y a bien le nom nabatéen Ἄμας, Ἄμμας[3]; mais que faire, alors, de σημια? Corriger 'Αμ(μ)[ί]α Σ(ο)ημία? serait bien arbitraire, pour n'aboutir qu'à un résultat médiocre.

— N° 24, *ibid.*

AZIZЄ
OCAIΔ
ACYΛ
Є T Π

1. Renier, *Inscr. rom. de l'Alg.*, n° 1820.

2. *Bull. de Corr. Hell.*, 1897, p. 70; *Rev. arch.*, 1878, I, p. 39 s. On pourrait ajouter aussi les noms syriaques, peut-être théophores, *'Absamya* (= *'Abdsamya*) et *Barsamya* qui, selon M. R. Duval (*Journ. as.*, 1891, I, p. 232), feraient supposer l'existence d'un dieu *Samya*, « l'aveugle? »

3. *Rec. d'arch. or.*, III, p. 348.

Lu : 'Αζίζεος 'Αιδασυλ ἐτ(ῶν] π'. 'Αζίζεος est quelque peu surprenant, si c'est bien une transcription nouvelle du n. p. nabatéen et palmyrénien עזיז, toujours rendu par Ἄζιζος; d'autre part, il est difficile de le considérer (= 'Αζιζαῖος) comme représentant une forme עזיזי qui ne s'est pas encore rencontrée. Faudrait-il corriger la copie AZIZ(ЄO) en Ἄζιζ(ος), en reportant le C, seconde lettre de la seconde ligne, au patronymique : Σαιδα...? Ce patronymique est, en tout cas, impossible pour la terminaison; à corriger, peut-être, 'Αιδα(ο)υ(α) ou Σαιδα(ο)υ(α), ou bien encore Σα(υάδο)υ...[1]??

— N° 25, *ibid.* — Le nom lu Ζαννάθη est peut-être incomplet de 3 lettres (1 ligne), au commencement : ...ζαννάθη; la réduplication du N est suspecte philologiquement et graphiquement. Cf. le nom Οὐνευνάθη (?) copié, à Der'at même, par Wetzstein[2] (n° 96, *ap.* Wadd. n° 2070, *o*).

— N° 27, *ibid.* — AIBHCNO, probablement nom propre à rétablir *au vocatif* : ????(ε)ν(ε), ou ????(ο)ν(ε) — à cause de l'acclamation θάρσ(ε)ι ! Je n'ose m'arrêter à la correction par trop forte (Δ)ι(όγε)ν(ε)[ς]. Qui sait cependant?

— N° 28, *ibid.* — Αὔδης, cf. le nom de femme Αὔδη (Waddington). Si *Audens* avait été employé comme nom propre, on pourrait penser aussi ici à une transcription du latin.

— N° 29, *ibid.* — 'Ομενάθη, variante de 'Ομαίναθη, Wadd., n° 2203 *b*; n. pr. f., apparenté aux n. pr. m. nabat. אמינו, ou mieux חמין = حُمَيْن ?

— N° 30, *ibid.* — Μαλεχάθη, à rétablir peut-être en Μαλε[ι]χάθη, la vocalisation en *i* de la seconde syllabe de מליכת étant assurée par les transcriptions Μαλίχαθος, Μαλείχαθος[3] et Μαλιχάθη[4]. Semble être ici, et dans ce dernier exemple, un nom de femme; מליכת est généralement un nom d'homme en nabatéen; il est, toutefois, porté par une femme au n° 224 du *C. I. S.*

1. Cf. Σαυαδάνου et Σαουάδου (Wadd., n°s 2537 *a* et 2236).
2. *Abhandl.* de l'Acad. de Berlin, 1863.
3. Waddington, *op. cit.*, passim.
4. Inscription de Da'el, *Bull. Corr. Hell.*, 1897, 49.

Le patronymique au génitif, Αὐσάλλου, nous offre une transcription intéressante et nouvelle du nom nabatéen אושאלה, *Aousallah*; remarquer la réduplication du *lamed*; nominatif probable Αὐσάλλας.

— [P. 81 s.] N° 32, *ibid.*

ΟΜЄΑΘ
ΗΘЄ·
ΑΔΟΥϹ
ΑΙΟΥϹ
Є Τ Δ

Lu : Ὀμεάθη Θεάδου Σαιους ἐτ(ῶν) δ'.

Ὀμεάθη est peut-être la transcription du nom de femme, nabatéen et palmyrénien, אמית = أُمَيَّة; « petite servante », qui est à אמת comme עבידו et עבידת, عُبَيْد, عُبَيْدَة sont à עבד(ו), Ὄβεδος, Ἄβδος; à moins qu'on ne doive corriger la copie en Ὀμε(ν)άθη (en admettant ΝΑ en ligature?), auquel cas le nom serait identique à celui qui a été relevé plus haut, n° 29.

Quant au patronymique, je propose de le restituer : Θε[ιμ]αδουσά(ρ)ους[1], génitif de Θειμαδουσάρης[2]. Nous obtenons ainsi, pour la première fois, une transcription fort intéressante du nom nabatéen תימדושרא, *Teim(a)douchara*, « serviteur (du dieu) Dusares », dont nous n'avions jusqu'ici rencontré qu'un équivalent hybride, Δουσάριος (Wadd., n° 1916).

— N° 36. Bosra. — C'est l'autel portant la dédicace à Zeus *Saphathenos*, le dieu du Safa, dont j'ai donné autrefois[3] la véritable explication; le nouvel éditeur en est encore à la lecture, en soi incompréhensible, dont j'ai démontré la fausseté : Ζεὺς Αφαθηνε, au lieu de Ζεῦ Σαφαθηνέ! au vocatif.

1. Ou Θε[μ]αδουσά(ρ)ους, s'il ne manque qu'une lettre à la ligne 2; la première leçon est plus probable, la justification des lignes étant régulièrement de cinq lettres.

2. Traité comme un nom contracte de la 3e déclinaison, du type Διογένης (nom qui apparaît dans l'inscription précédente).

3. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, I, p. 16, n° 21; II, p. 80, et *Études d'arch. or.*, II, p. 28 s.

— N° 39, *ibid.* — Ἀνάηλος Θαίμου = [1] חנאל (בר) תימו; variante, intéressante au point de vue phonétique, des transcriptions connues Ἄννηλος, Ἄνηλος, du nom nab. חנאל.

— N° 41. Soueïdé. — Statue de soldat romain.

ΧΑΛΙΠΟϹ
ΟΔΑΙΝΑΤΟΥ

Ὀδαινάτου = אדינת; l'emploi du τ au lieu du θ est anormal[2]. Il est peu probable que Χάλιπος soit un nom sémitique comme l'est le patronymique; il faut apparemment le rétablir en Κάλ(λ)ιπ(π)ος, en mettant au compte de la copie Χ = Κ, et au compte de l'ortho graphe vulgaire la non-réduplication du λ et du π (cf. Καλίπη = Καλλίππη, *C. I. G.*, n° 8040).

— N°s 42 et 43. 'Atîl. — Deux inscriptions se faisant pendant et lues ainsi :

a. — Τὸ εργαστήρ(ιον) ἐκ φιλοτει
μίας Ἀλεξάνδρου Μαξί
μου Βουλευτοῦ Ιατου
ραίου Α[·ρ]ανοῦ.

b. — [Εκ φιλοτειμίας Α]
λεξάνδρου Ῥαού[δου Βου]
λευτοῦ Ἰατουρα[ίου Α.]
ρανοῦ τὸ ἐργασ[τήριον].

— La restitution [ἐκ φιλοτείμιας Α], au commencement de *b*, bien qu'indiquée par la teneur de *a*, paraît être insuffisante pour la justification des lignes qui est de 19 lettres; il faudrait trouver encore l'emploi de 5 lettres. Étant donnée l'identité probable du personnage mentionné dans les deux textes, on est surpris de la différence du patronymique : Μαξίμου dans *a*,

1. Ou תימא, ou תימי.

2. On en connaît, pourtant, de rares exemples (Wadd. n° 2320 bilingue = *C. I. S.*, n° 162, où la même transcription ת = τ se retrouve dans le nom de femme Χαμράτη = חמרת). Je considère cette orthographe comme archaïque, ou archaïsante, c'est-à-dire comme remontant à une époque où le τ représentait régulièrement le ת, auquel il correspond par sa forme et son rang dans l'alphabet.

῾Ραού[δου] dans *b*; il faut vraisemblablement ramener la graphie *b* à la graphie *a*, malgré l'écart considérable[1].

Je propose de restituer l'ethnique en Ἀ[δ]ραηνοῦ; notre Alexandre aurait été, alors, originaire de la ville nabatéenne de Adraa, aujourd'hui Der'ât; c'est la même forme d'ethnique que l'on trouve dans l'inscription de Constantine que j'ai citée plus haut et, aussi, sur les monnaies frappées dans cette ville, l'une des plus importantes de la province d'Arabie. Quant à Ἰατουραῖος, c'est un autre ethnique ou, peut-être, un nom de tribu, qui peut être apparenté au nom de l'Iturée (יטור), Ἰτουραία, Ἰτουραῖοι. S'il détermine réellement ici la position même de Adraa, plutôt que l'origine du personnage, cela viendrait à l'appui de l'opinion de Reland[2] qui inclinait à considérer l'Iturée comme faisant partie intégrante de l'Auranite. Sans aller jusque-là, — car, il paraît difficile de ne pas tenir compte de l'avis formel de Strabon et de Pline qui placent l'Iturée au delà de Damas, vers Baalbek et Chalcis, — on peut toujours admettre que certaines parties de l'Auranite, comme l'Iturée proprement dite située plus au nord, étaient occupées par des tribus ituréennes. Cela expliquerait comment il se fait, d'autre part, qu'à deux reprises, l'*Onomasticon* identifie expressément l'Iturée avec la Trachonite, c'est-à-dire avec la région de Bostra, au sud de Damas.

— N° 45. Qanaouât. — Σειηνοί est l'ethnique de Σεία ou Σεεία, aujourd'hui *Sî'*, سيع, près de Qanaouât; cf. Wadd., n° 2418 Σειηνός, et n° 2367 Σεειηνῶν. La restitution proposée (π)[ραγματευταί] ne me paraît pas bien satisfaisante; la première lettre Τ, rétablie en Π, semble plutôt être le commencement de l'article précédant un substantif qui gouvernait au génitif τῆς ἱερᾶς πλατείας et définissait le travail qu'y avaient fait les habitants de Seia.

1. La restitution ῾Ραού[δου] a été probablement inspirée par le ῾Ράουδε de Waddington, n° 2006; mais toute la transcription de cette inscription est suspecte, y compris le prétendu nom de Αὖξι au vocatif, qui me semble plutôt, là et au n° 2415, être une acclamation, un impératif, plus ou moins régulier, de αὐξάνω (cf. nos 1930 et 2037).

2. Reland, *Palæstina*, p. 106.

— N° 46, *ibid.* — Lu : Χαάμμος Γεαρήλου.

Pour le premier nom, cf. Waddington, *passim* : Χάαμμος, Χάαμος et Χεεμος[1] ; il correspond au nom nabatéen כעמה et כעמו, dont l'étymologie est, d'ailleurs, fort obscure[2]. Γεάρηλος est bizarre, si l'on veut y voir une transcription d'un nom tel que גראל dont l'existence semble à peu près assurée par la forme Γαίρηλος (Waddington, n° 2105) ; il y a peut-être là quelque erreur de lapicide. En tout cas, il est certain que cette inscription n'est autre chose qu'un doublet de Waddington, n° 2344, qui la répète textuellement ; on pourrait même croire que c'est la même, si elle n'en différait par la coupe des lignes ; or, la copie de Waddington a clairement ΓΑΙΡΗΛΟΥ. Pour plus de précision, je reproduis les deux copies côte à côte :

Brünnow :	Wadd. :
ΧΑΑΜΜΟ	· ΑΑΜΜΟϹ
ϹΓЄΑΡΗΛ	ΓΑΙΡΗΛΟΥ
ΟΥЄΥϹЄ	ЄΥϹЄΒЄΙΑϹ
ΒЄΙΑϹΧΑΡ	· ΑΡΙΝ
ΙΝЄΚΤѠΝ	Є Ξ Ι Δ Ι Ѡ Ν
...ѠΝ	

— N° 47, *ibid.* — Lu : Σάδος Χαάλου. Le premier nom est bien connu = שעדו. Le patronymique serait nouveau, à moins qu'il ne faille corriger la copie ΧΑΑΛΟΥ en ΧΑΑΜΟΥ[3], peut-être avec ΑΜ en ligature?

— N° 51. Chohbé (Philippopolis). — Δαρῖος 'Αγμάμου. Δαρ(ε)ῖος s'est déjà rencontré dans l'onomastique de l'Auranite[4]. Le patronymique est nouveau[5], si, du moins, la copie est sûre et s'il ne faut pas, par hasard, corriger 'Α(σλ)άμου (cf. Wadd., n°s 1968

1. Waddington, *op. cit.*, n° 2183. Peut-être faut-il corriger en ΧЄЄΜΟΥ la copie ΧЄЄΓΛΟΥ, au n° 2410.

2. Serait-ce « comme son aïeul »? Cf. בחגה, qui est peut-être un nom circonstanciel « dans son pèlerinage », c'est-à-dire « né pendant son pèlerinage »? cf. *Festivus*.

3. Pour ce nom voir les observations du n° précédent.

4. Waddington, *op. cit.*, n°s 2238, 2597; cf. Δαρήϊος, n° 2135.

a, 1969)[1]. Si, au contraire, la leçon doit être maintenue, on pourrait penser au nom nabatéen אגמה[2], à lire peut-être אגמם?[3].

— N° 52, *ibid.* — Ἄτρη, nom de femme qui assure le genre de celui, identique, de l'inscription Wadd., n° 2434.

— N° 53. Dekir. — Les noms Οὖρος, Τάνηλος, Γάφαλος sont connus; le premier = חורו, *Hourou*, nom nabatéen (cf. *C. I. S.*, n° 191); les formes sémitiques des autres pourraient être assez facilement restituées *a priori*, mais elles sont encore à trouver en épigraphie.

— N° 54, *ibid.* — Γάφαλος (v. n° précédent); Ἄδδος (= חדא? nom nabatéen et palmyrénien); Μάλχος = מלכו; Αἴλαμος (cf. Wadd., *passim* et Ἀαιλάμεις = אעילמי, עילמי, palm.).

— N° 55, *ibid.* — Καθελγου??

— N° 57, *ibid.* — Ἀκ[αβα]ῖος, restitué apparemment sur l'autorité de Wadd., n° 1890 : Ἀκκαβαῖος; mais cette dernière lecture est douteuse; on pourrait penser ici à restituer Ἀ(β)[αβαῖος??

Χάσετος (cf. Wadd.[4]), serait-il la transcription d'une forme כשט = קשט, en vertu de cette loi sur laquelle j'ai eu souvent l'occasion d'insister et que j'ai proposé d'appeler la loi harmonique des emphatiques[5]? cette forme orthographique existe dans certains dialectes araméens[6]. Dans ce cas on pourrait rapprocher le nom nabatéen קשטו (قَاسِط) = כשטו hypothétique.

— N° 58, *ibid.* — [Ῥ]άββηλος = רבאל; à noter la réduplication

1. On pourrait être tenté de lire Ἀγμά(λ)ου en comparant le n. pr. palm. אגמלא (Vog. n° 124) ; mais la lecture de ce dernier nom doit être rétablie en גמלא. le premier *aleph* étant à rapporter à la du fin du nom précédent (ירחבולא).

2. Euting, *Sinaï*, n° 630.

3. Euting, *Sinaï*, n° 126. — D. H. Müller, *Palm. Inschr.* (Wien, 1898), n° 36.

4. Wadd., *op. cit.*, nos 2298, 2544; cf. les noms de tribu Χασετηνοί (n° 2396) et Χασητηνοί (n° 2396).

5. Sa principale propriété consiste, étant donné un vocable qui est, par essence, au registre emphatique, à exprimer graphiquement l'emphase, *à volonté* par le signe de l'une *quelconque* des radicales susceptibles de la recevoir.

A noter, justement pour cette racine קשט et ses dérivés, l'oscillation orthographique que révèle la forme hébraïque קשת.

6. Voir Lévy, *Neuhebr. W.*, s. v.

du *b*, dont on avait déjà, du reste, plus d'un exemple[1]. Le patronymique est, à ce qu'il semble, à restituer Ἄδ[δ]α[υ] (voir plus haut) et non Σάδ[δου], le sigma appartenant en réalité à Ῥάβϐηλος.

— N° 59. Doumeîr. — L'ethnique Θελσεηνός a une physionomie assez sémitique, mais il n'est pas sûr que le personnage auquel il s'applique, Statilius Annianos, *strator* du préfet de l'*ala Vocontiorum*, fût réellement d'origine syrienne.

§ 19.

Les inscriptions du tombeau de Diogène à El-Hâs.

Nous sommes redevables à M. de Vogüé[2] de la description et des relevés détaillés d'un magnifique mausolée chrétien du IVe siècle dont il a découvert les restes importants à Hâss ou el-Hâs, localité située dans la région comprise entre Alep et Lattakié. Il y a copié un ensemble d'inscriptions grecques, plus ou moins bien conservées, dont il ne s'est occupé qu'accessoirement, ayant laissé à M. Waddington[3] le soin de les étudier plus en détail.

C'est, d'abord, un groupe (*a*, *b*, *c*) formant une seule ligne gravée en grandes lettres dans le cavet du bandeau qui fait le tour de la partie inférieure de l'édifice.

La partie *a* (face nord) n'offre pas de difficulté. Comme l'ont reconnu MM. de Vogüé et Waddington, elle consiste en une ci-

1. Wadd., *passim*. Quant au Ῥαϐίϐηλος du n° 2210, faudrait-il admettre qu'à côté de רבאל il y avait un nom רב(י)בל ? Ce dernier nom, s'il a jamais réellement existé, pourrait faire songer au nom nabatéen, assez bizarre, qu'on a lu רביבא (*C. I. S.*, n° 287). Mais, après avoir examiné attentivement la copie du malheureux Huber, j'inclinerais à lire ce dernier nom ר(פ)ינא, et j'y verrais une transcription du nom Ῥουφῖνος, *Rufinus*, extrêmement populaire dans l'onomastique gréco-syrienne (Wadd., *passim*); le ου atone n'a pas été rendu dans cette transcription, pas plus que ne l'a été le ο dans celle du nom du fils du personnage : דמטי = Δομέτιος, Δομίτιος, *Domitius*; quant à la terminaison א = ος, *us*, elle est suffisamment justifiée par l'usage.

2. De Vogüé, *Syrie centrale*, *Architecture*, p. 103, 104, pl. 70 et 71.

3. Waddington, *Inscr. gr. et lat. de la Syrie*, n° 2661, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*.

tation du Psaume CXVIII, v. 26, 27, empruntée textuellement à la version des Septante.

Il doit en être de même des parties *b* (face ouest) et *c* (face est). La partie *c* est trop mutilée pour qu'on puisse en tirer un sens suivi. La partie *b*, au contraire, est bien conservée et se lit aisément :

Ἐπισκέψου τὴν γῆν καὶ ἐμέθυσας αὐτήν · ἔασε τὰ συνθρίμματα αὐτῆς ὅτι ἐσαλεύθη.

ce que M. de Vogüé traduit ainsi :

Envahis la terre et, après l'avoir enivrée, rejette ses débris, car elle est ébranlée.

Cette traduction impliquerait μεθύσας. Quant à συνθρίμματα, M. de Vogüé le considère évidemment comme un dérivé de θρύμμα, « fragment » ; ce mot inconnu serait à συνθρύπτω, « briser », comme θρύμμα est à θρύπτω, même sens. On va voir qu'en réalité, συνθρίμματα est une simple faute d'orthographe pour συντρίμματα, « meurtrissures, fractures ».

Waddington se borne à transcrire le passage, en ajoutant qu'il n'a pas pu le retrouver dans les Écritures saintes.

Il n'est pas douteux, cependant, qu'il en soit tiré comme le précédent. En effet, ainsi que l'avait déjà bien vu M. Chabot[1], le premier membre de phrase reproduit le début du verset 10 du Psaume LXIV (Septante)[2]. Pour ce qui est du second membre de phrase, qui était encore resté jusqu'ici sans identification, je constate que ce n'est autre chose que la seconde partie du verset 4 du Psaume LIX[3].

Ces citations épigraphiques du Psalmiste présentent d'assez fortes incorrections; mais il n'y a pas lieu d'en être surpris pour peu qu'on se rappelle la façon dont le grec est souvent écorché dans les inscriptions de Syrie. Ἐπισκέψου, au lieu ἐπεσκέψω, est, sinon, un véritable barbarisme, du moins un non-sens, cet emploi intempestif de l'impératif actif, au lieu de la deuxième per-

1. *Index* de l'ouvrage de Waddington, p. 21, xiv-2.
2. *Vulgate* : Visitasti terram et inebriasti eam.
3. *Vulgate* : sana contritiones ejus, quia commota est.

sonne de l'aoriste moyen, détonant complètement avec le contexte. Ἔασε pour ἴασαι peut s'expliquer, à la rigueur, par les errements orthographiques du grec vulgaire usité en Syrie; peut-être la pierre porte-t-elle, en réalité, ЄΙΑCЄ, avec un *iota* qui a pu être sauté dans la copie; à cet état, εἴασε serait relativement correct, étant donnée la fréquence, en Syrie, des graphies ει = ι et ε = αι.

Quant à συνθρίμματα, pour συντρίμματα, le barbarisme n'est guère niable. Il n'est pas impossible, toutefois, que le changement du τ en θ tienne ici à quelque particularité phonétique du dialecte gréco-syrien qui, plus chatouilleux encore, à cet égard, que le grec classique, exagérait peut-être l'aspiration inhérente au ῥ[1] et se croyait tenu de modifier en conséquence la dentale qui le précédait, en traitant, en quelque sorte, le mot comme s'il se décomposait en συντ-ῥίμματα = συνθ-ῥίμματα.

En dehors de ces textes purement liturgiques, ce remarquable mausolée contient d'autres inscriptions d'une nature plus subjective, ayant trait à la famille dont il était la propriété collective. La répartition, souvent fort minutieuse, de certains grands sépulcres entre les membres d'une même famille est chose fréquente dans l'épigraphie grecque de Syrie, aussi bien que dans l'épigraphie nabatéenne et palmyrénienne. Malheureusement, les présentes inscriptions sont fort mutilées, et Waddington n'a pu en tirer que des lectures problématiques. Je crois qu'il y aurait moyen, sur certains points au moins, d'améliorer quelque peu ces lectures. Mais il est nécessaire, au préalable, pour plus de clarté, de se rendre compte des aménagements intérieurs du mausolée.

Il se compose essentiellement de deux salles carrées, super-

1. On sait que, souvent, les dialectes araméens dans leurs transcriptions du grec mettent en relief cette aspiration du *rho* initial, au point de l'exprimer par un *he*, qui peut entraîner, à son tour, la prosthèse d'un א, témoin, pour ne pas parler du syriaque, la transcription nabatéenne (*C. I. S.*, nº 161) : ארהומיא = Ῥωμαῖοι; j'ai démontré pour la première fois la réalité de cette forme, sur laquelle M. Sachau s'était mépris et que tout le monde admet aujourd'hui, dans le t. I du présent *Recueil* (p. 67 s.).

posées. La salle du rez-de-chaussée, à laquelle on accède par une porte aux vantaux de basalte richement sculptés, avec les monogrammes constantiniens accostés des lettres symboliques Αω, semble avoir ses quatre côtés normalement orientés, à en juger par certains détails descriptifs donnés incidemment par MM. de Vogüé et Waddington. Elle renferme cinq niches ou *arcosolia*, contenant chacune un sarcophage. Ces cinq niches sont ainsi réparties : une dans la paroi du fond faisant face à l'entrée ; deux dans chacune des deux parois latérales.

La salle de l'étage supérieur, ou *cella*, ne contient que trois sarcophages, appliqués chacun, latéralement, contre une des trois parois disponibles, la quatrième étant réservée à l'entrée. Chacun de ces trois derniers sarcophages *d*, *e*, *f* porte, ou portait une inscription. Occupons-nous, d'abord, de la première, la plus longue et, relativement, la mieux conservée.

ΤΑΑΝΩΕΙϹΤΟΝΝΑΟΝ
ΩΝΑΝΤΩΝΙΝΟΥΔΙΟΓ
ΩϹΑΥΤΩϹΤΑΚΑΤΩΕΚ
ΩΝΕΠΙΑΡΚΤΟΝΤΑΔΥΑΟΝΤ
ΩΝΙΝΟΥΔΙΟΓΕΝΟΥϹ

M. Waddington lit et restitue ainsi :

Τὰ ἄνω εἰς τὸν ναὸν [τούτ]ων Ἀντωνίνου Διογ[ένους ·] ὡσαύτως τὰ κάτω ἐκ [τούτ]ων ἐπὶ ἄρκτον τὰ δύο Ἀντωνίνου Διογένους.

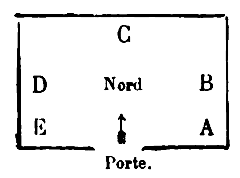
Il est évident, et MM. de Vogüé et Waddington l'ont bien reconnu, que le ναός désigne, ici, soit la *cella* ou salle de l'étage supérieur, soit plutôt l'ensemble même du mausolée qui avait la forme d'un petit temple, et que l'inscription spécifie les parties personnellement réservées, dans ce tombeau de famille, à Antonin fils de Diogène, tant à l'étage supérieur (τὰ ἄνω), qu'au rez-de-chaussée (τὰ κάτω).

La grande difficulté consiste à deviner quels sont les deux mots mutilés, qui terminaient respectivement les lignes 1 et 3, et dont nous n'avons plus que la terminaison ων au commencement des lignes 2 et 4. Waddington a restitué [τούτ]ων; ce simple pro-

nom démonstratif paraît bien faible et bien vague, eu égard à l'intérêt que l'auteur de l'inscription avait à préciser la part qui lui revenait; il suppose, de plus, un antécédent, un substantif qu'on cherche vainement dans le contexte : « de ces... » quoi? Enfin, si la construction τὰ... ἐκ τούτων est, à la rigueur, admissible à la ligne 3, la construction τα... τούτων ne l'est guère, à la ligne 1 ; on attendrait devant τούτων, ici comme plus bas, la préposition ἐκ ou quelque équivalent. Tout cela me porte à croire qu'il doit se cacher dans cette double lacune quelque chose d'autre.

Considérons, d'abord, le cas de la ligne 3-4. Nous avons matériellement ceci : ЄK....ꞶN ЄΠΙ APKTON, etc., avec une lacune qu'on peut évaluer à quatre lettres, en prenant pour base la justification de la ligne 4, qui est complète. Je suis frappé de voir cette indication si nette d'orientation : « ...vers le nord, en allant au nord ». Elle implique, à mon avis, la mention préalable d'un autre point d'orientation, un point de départ : « en allant du... au nord », ou : « du côté du... jusqu'au nord ». Ce mouvement initial me semble être marqué par la préposition ἐκ, symétrique de ἐπί; la préposition ἀπὸ serait, assurément, d'une meilleure grécité, mais il ne faut pas oublier que nous avons affaire à du grec syrien. S'il en est ainsi, il nous faut rétablir après ἐκ un mot réunissant les conditions suivantes : il doit exprimer un point cardinal, être au génitif pluriel (ων), et n'exiger que la restitution de 4 lettres. Δυσμαί « ouest » répondrait exactement à ces trois conditions; ἀνατολαί, « est », auquel on pourrait aussi songer dans cet ordre d'idées, ne répond qu'aux deux premières conditions; il serait trop long pour l'étendue de la lacune. Je proposerais, en conséquence, de lire : ἐκ [δυσμ]ῶν ἐπὶ ἄρκτον, « de l'ouest au nord », ou : « du côté ouest (en allant) vers le nord ». Le passage, ainsi compris, présente aussitôt une grande netteté et un sens tout à fait plausible : « et, pareillement, à l'étage inférieur, les niches de l'ouest au nord appartiennent toutes deux à Antonin ». Si l'on se rappelle la disposition, décrite plus haut, de la salle funéraire du rez-de-chaussée, on voit sans peine ce

que cela doit vouloir dire. Cette salle contenait cinq *arcosolia* : un au fond, deux à droite, et deux à gauche. Sur ces cinq *arcosolia*, deux appartenaient à Antonin, les trois autres à d'autres membres de la famille dont il sera question tout à l'heure. Si l'édifice est, comme il semble et ainsi que je l'ai déjà dit, normalement orienté, et si le plan du rez-de-chaussée figurant sur la planche 71 est présenté, selon l'usage, avec le nord en haut, nous aurions la disposition indiquée par le schéma suivant :



Les deux *arcosolia* réservés à Antonin, au rez-de-chaussée, auraient été, à ce compte, soit E et D, soit peut-être même D et C, ce qui répondrait mieux à l'expression définissant une orientation un peu compliquée, bien qu'il puisse sembler plus naturel, *a priori*, que la part d'Antonin, comprenant deux *arcosolia*, fût située sur une même paroi, au lieu de chevaucher sur deux.

On serait conduit, par analogie, à chercher dans le même ordre d'idées la restitution du mot disparu à la fin de la ligne 1. Ici, il s'agit de la part d'Antonin au premier étage (τὰ ἄνω), lequel, ainsi qu'on l'a vu, ne contenait que trois sarcophages, un sur chaque paroi utilisable, la quatrième étant prise par la porte. Cette fois encore, [δυσμ]ῶν répondrait assez bien à l'étendue de la lacune et à la terminaison conservée ; seulement le génitif pluriel devrait, semble-t-il, être gouverné par quelque préposition ; en admettant ἐκ, il faudrait suppléer six lettres au lieu de quatre, ce qui est peut-être beaucoup ; il est à observer, toutefois, que la restitution Διογ(ένους), qui s'impose [1] à la ligne 2, suppose la disparition de cinq lettres au lieu de quatre ; cela nous mettrait un

1. A moins d'admettre un barbarisme Διογ(ένου), tel que je le trouve gravé en toutes lettres dans une inscription de Batanée, Waddington, *op. cit.*, n° 2083.

peu plus au large pour la justification des lignes qui n'avaient peut-être pas exactement la même longueur[1].

Il y a une autre difficulté. Il est évident que l'inscription est gravée sur celui des trois sarcophages du premier étage qui appartenait en propre à Antonin ; par conséquent l'orientation indiquée par l'inscription doit concorder avec l'orientation réelle de la paroi contre laquelle il est posé. Or, si l'on peut s'en fier à la disposition du plan figuré sur la planche 71, cette salle supérieure a sa porte à l'ouest, et les trois autres parois occupées par les trois sarcophages sont respectivement orientées nord, est et sud; par suite, la restitution δυσμ[ῶν] se trouverait matériellement exclue. La question ne pourrait être tranchée que par la connaissance de l'orientation exacte du sarcophage portant l'inscription qui nous occupe ; malheureusement M. de Vogüé a négligé de l'indiquer ou, tout au moins, de noter sur son plan la position relative des trois sarcophages avec leurs inscriptions afférentes.

Quoi qu'il en soit, il semble résulter de là qu'Antonin possédait, au rez-de-chaussée, deux sarcophages sur cinq, et au premier étage un sarcophage, au moins, sur trois, soit $\frac{2}{5} + \frac{1}{3} =$ les $\frac{3}{8}$ de la totalité du sépulcre. Les $\frac{5}{8}$ restant paraissent avoir été répartis, ainsi que nous l'allons voir, entre deux autres personnages frères, probablement, de celui-ci ; s'ils l'ont été en proportions égales entre ces deux derniers, c'est Antonin, somme toute, qui aurait été avantagé dans cette copossession et le monument dit « tombeau de Diogène » pourrait, alors, être appelé, plus justement, « tombeau d'Antonin ».

Un des trois autres sarcophages de la salle haute porte l'inscription suivante :

1. Dans ce cas, on serait peut-être autorisé à restituer, à la ligne 4 : [ἀνατολ]ῶν au lieu de [δυσμ]ῶν. Cela ne changerait, d'ailleurs, rien au raisonnement général et n'entraînerait qu'une modification dans la position des *arcosolia* attribués à Antonin au rez-de-chaussée; sa part se serait, alors, composée soit de AB, soit de BC.

ΔΙΟΓЄΝΗϹΟ
ΚΟϹЄΥϹЄΒΙΟΥΚ
ΤωΝΙΝΟΥⲀΔЄΛΦ
ЄΠΙΚΟΙΝⲀⲰ

ce que Waddington transcrit ainsi :

Διογένης Ο....χος Εὐσεβίου κ[αὶ 'Αν]τωνίνου ἀδελφ[οῦ] ἐπὶ κοινά.

Il considère évidemment Ο...χος comme un nom propre ; ce ne pourrait être qu'un second nom de Diogène au nominatif, ou bien un patronymique au génitif. On ne voit pas bien, dans le cas, comment agencer ce nom de Diogène au nominatif avec ceux d'Eusèbe et d'Antonin au génitif. On serait tenté de se demander si ο..χος ne serait pas plutôt un mot, substantif ou adjectif, au nominatif, se rapportant à Diogène et gouvernant au génitif les noms d'Eusèbe et d'Antonin[1] ; ce mot pourrait définir, par exemple, les liens de parenté ou autres, qui rattachaient Diogène à Eusèbe et Antonin, et indiquer à quel titre il était admis par ceux-ci à la cojouissance (ἐπὶ κοινά) d'une partie du sépulcre. J'avoue, toutefois, que, dans cette hypothèse, je ne vois pas le mot à restituer[2]. On pourrait aussi penser à restituer ὁ [καὶ ...κος], en rétablissant, à la fin de la ligne 3, ἀδελφ[ός] au lieu de ἀδελφ[οῦ] ; Diogène, dit *x*, aurait été, alors tout simplement le frère d'Eusèbe et d'Antonin. Mais, il semble bien, d'après la restitution certaine de la ligne 2, que la lacune terminale de la ligne 1 ne comporte pas plus de quatre lettres, ce qui est insuffisant pour la conjecture ὁ [καὶ .χος].

Le plus simple serait peut-être, alors, de supposer, un mot indiquant, d'une façon absolue, la condition sociale ou un titre de Diogène, ὁ ....χος, « le..... », en rétablissant, bien entendu, à la fin de la ligne 3, ἀδελφ[ός]. On pourrait songer, dans cette voie,

1. Dans ce cas, on serait amené à restituer ἀδελφ[ῶν] à la fin de la ligne 3.
2. Il me paraît impossible de songer à ο[ὐιτρι]κός, transcription de *vitricus*, « beau-père ». Le grec possédait des mots pour exprimer ce genre de parenté et n'avait pas besoin de recourir au latin

à suppléer ὁ [σύνδι]κος [1], ou ὁ [ἔκδι]κος; ce dernier mot conviendrait mieux matériellement parce qu'il fournit juste les quatre lettres requises [2]; sur les fonctions de l'ἔκδικος, très importantes à l'époque byzantine, voir les notes de Waddington au n° 628 [3]. Le tout serait alors à lire :

Διογένης, ὁ [ἔκδι]κος, Εὐσεβίου κ[αὶ 'Αν]τωνίνου ἀδελφ[ὸς], ἐπὶ κοινά.

Enfin, le troisième sarcophage de la salle haute portait une inscription dont il reste seulement un débris, à la dernière ligne :

ΕΥCΕΒΙΟΥΜΕC...

Waddington restitue : .....Εὐσεβίου μέσ[ον.]; ce qui semble vouloir dire que le troisième frère, Eusèbe, aurait possédé le sarcophage situé entre les deux autres, au premier étage. Si l'on se maintient au point de vue exposé plus haut, on pourrait aussi songer à restituer : μεσ[ημβρ...], et à voir là une indication d'orientation (« méridional ») faisant pendant aux précédentes.

§ 20.

Les inscriptions n°s 2197 et 2491 Waddington.

Waddington [4] a copié à El-Mâlikiyé, en Batanée, une petite inscription « fruste », datée de l'an 292 de l'ère de Bostra = 397 J.-C., dont il donne la transcription et la lecture suivantes :

ЄVTVXOCЄT
OΥCC7B
KKωЄPOCCΑΔ
ΑΙΟΑΛ +

1. Très fréquent dans les inscriptions de Syrie.
2. ['Ιππι]κός conviendrait aussi bien sous ce rapport; mais l'emploi de ce titre à pareille époque et dans semblable milieu est historiquement peu probable.
3. Le recueil de Waddington en offre trois exemples en Syrie, n°s 2034, 2169, 2286; j'en ai relevé un quatrième dans une inscription copiée par Schumacher dans le pays de Basan (*Z. D. P. V.*, XX, 142).
4. Waddington, *op. cit.*, n° 2197 = Wetzstein, n° 11.

Εὔτυχος, ἔτους σϟδ', κ(αὶ) Κώερος Σαδδαίο[υ][1]. +

Il s'agirait donc, suivant lui, d'une dédicace faite par deux personnages appelés, le premier : Eutychos, le second : Kôeros.

Il faut avouer que la construction serait des plus bizarres, avec la date s'interposant ainsi entre ces deux noms reliés, nonobstant, par la conjonction καὶ; de plus, le second nom n'a pas un aspect bien satisfaisant. Je proposerais de lire et de comprendre tout différemment, en tenant compte de cette habitude, bien connue, qu'a le grec syrien d'employer indifféremment, surtout à l'époque relativement basse à laquelle appartient notre texte, l'*omicron* pour l'*ômega* et *vice versa* :

εὐτυχ(ῶ)ς, ἔτους σϟβ'. [N]ώερος ou [M]ώερος, etc.

Le nom du premier personnage, le prétendu Eutychos, disparaît ainsi pour faire place à un simple adverbe parfaitement en situation en tête de l'inscription et devant la date; εὐτυχῶς, *feliciter*, se trouve dans des conditions analogues, dans nombre d'autres inscriptions de Syrie[2]. Une fois même il se présente justement à nous avec la même orthographe εὐτυχός, du moins à mon avis. C'est dans une inscription[3] de l'antique Zorava (Trachonite), ainsi transcrite et lue par Waddington :

ΑΓΑΘΗΤΥΧ ΚΑΙϹΥ
ΗЄΥΤΥΧΟϹ ΠΛϨ

Ἀγαθῇ Τύχῃ. Εὔτυχος. Καὶ σὺ πλ.

Waddington, a lu, encore ici — à tort, je crois, Εὔτυχος — en y voyant un nom propre d'homme. Il n'a fait, du reste, en cela, que suivre l'opinion des éditeurs du *Corpus inscr. graec.* J'estime que le sens exige, dans ce cas aussi, εὐτυχ[ῶ]ς[4]. Ce sont évidemment des souhaits empruntés aux formules courantes :

ἀγαθῇ τύχῃ — εὐτυχ(ῶ)ς — καὶ σὺ πλ.

1. Waddington aurait dû avertir que le second *delta* est restitué par lui.
2. *Id.* Entre autres, n°s 2018, 2053, 2070, 2254 (après la date), etc.
3. *Id.*, n° 2491 = *C. I. G.*, n° 4565.
4. Il n'est peut-être pas indifférent de constater que la copie de Berggren, qui a relevé le premier cette inscription, porte en toutes lettres ΕΥΤΥΧΩϹ.

Καὶ σύ est une formule connue; peut-être ici, sinon ailleurs, σύ est-il pour σοί par iotacisme? La formule plus complète semble avoir été καὶ σοὶ ou καὶ σὺ τὰ διπλᾶ. Waddington dit expressément avoir noté sur son carnet qu'il n'y avait pas sur la pierre καὶ σὺ τὰ διπλᾶ, restitution à laquelle songeaient les éditeurs du *Corpus* pour ΠΛ. La lecture εὐτυχῶς, que je propose, répond justement au *desideratum* que font ressortir eux-mêmes les éditeurs lorsqu'ils disent qu'on attendrait, avant καὶ σύ, quelque antécédent, tel que χαῖρε ou εὖ σοι; — καὶ σύ est proprement la réplique du souhait εὐτυχῶς. Quant à ΠΛ, suivi du signe d'abréviation, on pourrait se demander si ce ne serait pas l'équivalent de l'acclamation si fréquente πολλὰ τὰ ἔτη; mais il vaut peut-être mieux y voir l'abréviation de πλ(έον) = καὶ σὺ πλέον « et toi, encore davantage! » Ce serait alors une variante de καὶ σοὶ τὰ διπλᾶ « et à toi le double! », variante dont on trouvera peut-être un jour l'énoncé écrit au complet.

Je reviens, après cette petite digression, à notre inscription n° 2197. Du moment que nous nous débarrassons du prétendu nom de Εὔτυχος, il est clair que la dédicace n'a plus pour auteur qu'un seul personnage dont le nom vient immédiatement après la date. Le Κ isolé, admis par Waddington et interprété, par lui, pour les besoins de la cause, comme une abréviation de κ(αὶ), n'a plus aucune raison d'être; ce doit être quelque élément graphique faisant partie intégrante du nom propre. Or, il est invraisemblable que ce nom ait pu commencer par deux Κ. Étant donné que l'inscription est « fruste », je suis porté à croire que le groupe copié ΚΚ représente une seule lettre, compliquée de quelques éléments adventices produits par des cassures ou autres accidents, soit Μ, soit Ν. Cette correction, relativement très légère, nous permettrait d'obtenir, au choix, deux noms assez plausibles : [N]ώερος ou [M]ώερος.

Νώερος ne serait qu'une variante orthographique, parfaitement justifiable, d'un nom déjà connu dans l'onomastique gréco-syrienne, et apparaissant dans les inscriptions sous les diverses

formes : Νόερος[1], Νόαιρος[2], et même Νούηρος[3]. C'est, incontestablement, la transcription d'un nom araméen, dont la forme originale ne s'est pas encore rencontrée mais se rencontrera peut-être quelque jour; il est à présumer qu'il est apparenté au nom nabatéen נערת, de l'existence duquel il est permis d'induire celle d'une forme telle que נעירו (cf. نُعَيْر), qui serait à נערת comme עבידו, par exemple, est à עבדת.

Si, au contraire, on restitue un M, correction qui serait peut-être plus paléographique (M)ώερος = Μώαιρος, Μόαιρος, pourrait être considéré comme une transcription du nom nabatéen si fréquent מעירו, *Mo'airou* ou *Mo'aiyerou*. On serait, toutefois, en droit d'objecter, que les nombreuses transcriptions de ce nom connues jusqu'ici impliquent, en général, à travers leur diversité même, une vocalisation d'une nature plus compliquée que celle que nous aurions ici : Μοαίερος, Μοέαρος, Μογέαιρος; cependant, on pourrait invoquer, en réponse à cette objection, l'existence de la forme Μόγαιρος[4] qui, orthographiée à la syrienne : Μόγερος, Μώγερος, répondrait assez bien à Μώερος[5].

Les lignes qui précèdent étaient à l'impression quand j'ai eu l'idée de me reporter à la copie de Wetzstein[6], qui avait eu l'occasion de relever cette inscription avant Waddington. Je constate qu'il n'a pas hésité à lire le premier mot εὐτυχ[ῶ]ς; je crois qu'il a pleinement raison et que Waddington a eu tort de rejeter *de plano* une interprétation qui méritait, au moins, d'être mentionnée. Pour le reste, la copie de Waddington semble représen-

1. Wadd., n° 2412 *m*.
2. *Id.*, n° 2114.
3. *Id.*, n° 2047.
4. Wadd., 2106.
5. Je n'ose faire fond sur la forme, restituée, de Wadd., n° 2179 Μευαί[ρου], où l'on serait tenté de corriger paléographiquement Μ(ο)υαί[ρου]. Il est aussi permis de se demander si la lecture ΜΟΟΡΟΥ aux n[os] 2210, 2408 ne doit pas pas être rectifiée en ΜΟЄΡΟΥ.
6. Wetzstein, *Abhandl.* de l'Acad. de Berlin, 1863, n° 11.

ter le texte original plus exactement que ne le fait celle de son devancier[1].

Il y aurait une troisième hypothèse possible, si l'on ne devait tenir aucun compte du premier K de la copie de Waddington, auquel répond simplement un V dans la copie de Wetzstein ; ce serait de restituer ΚѠЄΡΟC en ΚѠЄΦΟC, et d'y voir le nom nabatéen Κώεφος = Κώαιφος dont j'ai parlé plus haut (p. 115) à propos d'une inscription de Der'ât.

§ 21.

Le martyre de saint Léonce de Tripoli.

Dans la rédaction syriaque du martyre de saint Léonce de Tripoli publiée par le P. Bedjan[2] et étudiée par M. l'abbé Nau[3], il est dit que le saint, d'origine grecque, était soldat à Tripoli de Syrie, sous Dioclétien.

Le syriaque définit ainsi la situation militaire du personnage :

בפלחותא בטקסים נ׳מארא (var. דבנומארא).

Le P. Bedjan, dit en note M. Nau, propose de lire נומאדא, ce qui donnerait : « dans la légion, ou la cohorte de Numidie ».

Je ne crois pas que cette explication soit possible.

טקסים = τάξις ne saurait avoir le sens de légion ou cohorte : c'est τάγμα qui a ce sens. La *taxis*, c'est l'*officium*, les bureaux d'état-major du gouverneur romain, du *dux*.

Quant au second mot נומארא, j'estime que la leçon doit être maintenue sans changement et j'y vois une transcription de νούμερος = *numerus* ou, plutôt, de νουμεράριος = *numerarius*; les *numerarii* étaient des agents comptables, et nous savons, par ailleurs, que le personnel de l'*officium*, autrement dit de la τάξις,

1. Le groupe, au commencement de la ligne 3, lu KK par Waddington, l'est VK par Wetzstein ; cette divergence prouve, tout au moins, qu'il est sujet à caution. Quant au nom même, Wetzstein inclinerait à le restituer [Σ]όεδος.

2. Bedjan, *Acta Sanct. et martyr.*, t. VI, p. 210 s. ; d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale et deux manuscrits du British Museum.

3. Nau, *Analecta Bolland.*, t. XIX, fasc. 1 (extr.).

en comportait plusieurs. Saint Léonce nous est donc représenté, en réalité, comme un des *numerarii* de l'*officium*.

L'erreur où est tombé le P. Bedjan offre un certain intérêt d'ordre en quelque sorte expérimental, car il est possible qu'elle ait été commise très anciennement par les rédacteurs de la seconde version grecque du martyre de saint Léonce qui placent le lieu de sa naissance à Tripoli d'*Afrique*. Ils ont peut-être été conduits à cette confusion en corrigeant indûment, eux aussi, נומארא en נומאדא, et en voyant dans ce mot ainsi transformé le nom de la *Numidie* ou des *Numides*. Ce serait un indice de plus que les versions grecques ne sont que le retapage d'un document syriaque.

Dans un autre passage il est raconté que saint Léonce, sur son refus d'obtempérer à l'ordre de son tribun et de sacrifier aux idoles, fut traduit devant le juge qui, ne pouvant avoir raison de son obstination, le fit conduire au port (la scène se passe à Tyr), à l'endroit appelé *Kritiria*, flageller et plonger dans la mer. Ce nom de lieu קריטיריא est laissé sans explication par l'éditeur et par M. Nau. Il semblerait bien, au premier abord, être une transcription de κριτήριον, « tribunal ». Mais il est difficile de croire qu'il s'agisse du tribunal où siégeait le juge, car c'est après que celui-ci eut statué sur le cas de saint Léonce qu'il donna l'ordre de le mener au *Kritiria* situé sur le port, tandis que la maison de justice, où venait de se jouer le premier acte du drame, devait être vraisemblablement dans la ville même. Faudrait-il supposer que κριτήριον a ici le sens technique que *tribunal* a quelquefois en latin[1], celui de « digue, » digue marine ? Ce que nous savons de la disposition des deux ports de Tyr qui devaient comporter tout un système de digues, jetées, môles, quais, etc., rendrait la chose assez plausible.

Je dois dire, toutefois, qu'un manuscrit présente, pour ce mot énigmatique, la variante קראטיריא. Si cette leçon était la bonne elle conduirait à une explication différente, et ferait songer à une transcription de κρατήρ, peut-être au pluriel. Est-ce que, par

1. Pline l'emploie dans ce sens.



hasard, un des deux ports de Tyr aurait été ainsi appelé, par suite d'une assimilation analogue à celle qu'on remarque dans la double acception donnée à κώθων, vase[1], et, aussi port d'une forme particulière? Il serait curieux que Tyr ait eu son « cratère », comme Carthage, sa fille coloniale, avait son « côthôn ». Il est à remarquer que le nom de Κρατήρ était réellement en usage dans la toponymie; on appelait ainsi, par exemple, une baie de Campanie (le *Sinus Cumanus*); il y avait même, en Troade, un véritable port de ce nom : Κρατῆρες 'Αχαιῶν, « les Cratères des Achéens ».

§ 22.

Héron d'Alexandrie et Poseidonios le Stoïcien.

Dans un intéressant article sur la nouvelle édition des œuvres de Héron d'Alexandrie, publié par M. Tannery[2], celui-ci discute une question capitale longuement traitée par l'éditeur, M. Wilhelm Schmidt, dans son introduction, à savoir : l'époque à laquelle vivait le célèbre savant alexandrin — question des plus controversées, comme on ne l'ignore pas, puisque les divergences de la critique comportent un écart qui n'est pas moindre de *quatre siècles*.

M. Tannery ne parle pas, et M. Schmidt parle très incidemment, et d'une manière équivoque, d'une donnée décisive que j'ai introduite dans le problème en 1893, en démontrant que, dans la version arabe du traité *Baroulkos*, faite directement sur le grec, au IIIe siècle de l'hégire, par Kostâ ben Loûkâ, Héron citait en toutes lettres, comme auteur d'une définition physique du centre de gravité — à côté de la définition géométrique donnée par Archimède — les nom et titre de *Poseidonios le Stoïcien* encore vivant en 51 de J.-C., et peut-être même plus tard, puisque Strabon semble l'avoir personnellement connu.

1. On a beaucoup discuté sur le sens propre et aussi l'origine du mot *côthôn* avec sa double acception. Je crois qu'il y a eu là tout simplement une évolution d'idées comparables à celle qui s'observe dans l'histoire de notre mot « bassin ».
2. *Revue critique*, 20 nov. 1899.

Après avoir établi, par un raisonnement paléographique, philologique et historique rigoureusement conduit, que ce nom et ce titre devaient être substitués à l'invraisemblable *Praxidamas le peintre*, lecture proposée par l'éditeur et traducteur du texte arabe, M. Carra de Vaux, j'avais tiré de ce fait, jusqu'alors inconnu, toutes les conclusions chronologiques qu'il impliquait.. On semble aujourd'hui les trouver si naturelles qu'on ne songe même pas à les attribuer à leur véritable auteur. M. W. Schmidt (p. XIV, n. 2) se borne à renvoyer accessoirement aux quatre ou cinq lignes mentionnant mon « hypothèse » dans les comptes-rendus sommaires des séances de la Société asiatique et de celles de l'Académie des Inscriptions. Je me permettrai de le renvoyer à mon tour aux pages de mes *Études d'Archéologie orientale*[1] contenant le mémoire détaillé que j'ai consacré à ce sujet, et où je me suis efforcé d'envisager la question sous ses principales faces.

J'ai appris avec plaisir, en lisant l'introduction de M. W. Schmidt, que ma conjecture se trouverait aujourd'hui matériellement confirmée par plusieurs manuscrits arabes, découverts depuis. J'estime que cela ne diminue en rien — bien au contraire — le mérite de l'avoir faite sans un secours qui n'existait pas alors. Il n'est pas indifférent, il serait même utile de constater, le cas échéant, en insistant sur de pareilles vérifications que les méthodes d'induction un peu divinatoires que nous sommes journellement obligés d'employer, ont réellement du bon, puisqu'elles sont capables de nous conduire droit à la vérité, trop souvent inaccessible par d'autres voies. En science, il ne faut pas considérer seulement le but atteint, mais, parfois aussi, le chemin suivi pour l'atteindre, car si l'expérience démontre que ce chemin est sûr, nous sommes autorisés, par cela même, à y repasser, à l'occasion, pour trouver la solution d'autres problèmes similaires. C'est ce que j'ai fait encore tout récemment et, si je ne m'abuse, avec le même profit, pour la question d'*Empédocle* et de *Zénon*, dans la littérature syriaque et arabe[2].

1. Clermont-Ganneau, *Études d'arch. or.*, t. I, p. 135-137.
2. Cf. plus haut, p. 35 et suiv., et p. 44 et suiv.

§ 23.

Inscriptions de la nécropole juive de Joppé.

J'ai eu, en 1873, la bonne fortune de découvrir [1] dans les immenses vergers qui entourent Jaffa, l'emplacement de l'antique nécropole juive et j'y ai recueilli un premier groupe d'épitaphes grecques et hébraïques qui, bien que d'une époque relativement basse, ne laissent pas d'offrir un réel intérêt. Depuis, les trouvailles se sont continuées sur ce terrain désormais signalé à l'attention, et bon nombre de *tituli* similaires en sont sortis pour entrer, pour la plupart, soit dans la collection formée par l'archimandrite russe, feu Mgr Antonin, soit dans celle du baron von Ustinow, résidant à Jaffa. Une certaine quantité de ces petits textes ont été déjà publiés de droite et de gauche tant par moi que par d'autres. Beaucoup sont demeurés encore inédits.

Il y a quelque temps, le Comité du Palestine Exploration Fund m'en a communiqué une série, relevés en copies ou en estampages par M. Hanauer, principalement dans la collection de M. von Ustinow que connaissent bien tous ceux qui passent par Jaffa. Des dessins, un peu grossiers mais en général assez fidèles, de ces inscriptions viennent d'être publiés [2] par le Comité, avec quelques observations sommaires que j'avais faites à sa demande sur les documents soumis à mon examen.

J'ai jugé qu'il ne serait pas inutile de revenir plus en détail sur ces textes en insistant sur certains points laissés de côté ou insuffisamment élucidés. C'est ce que je vais faire en suivant la numérotation adoptée dans la publication due aux soins du Comité.

— N° 1. Déjà publiée [3]. Inscription latine des Croisades; épitaphe en vers d'un maréchal des Templiers.

1. Clermont-Ganneau, Pal. Expl. *Quart. Stat.*, 1874, p. 5; cf. du même, *Archaeol. Researches in Palestine*, t. II, p. 3 s. et pp. 130-147.
2. *Quart. Stat.*, 1900, pp. 110-123.
3. Clermont-Ganneau, *Rev. de l'Orient lat.*, t. II, p. 462, n° 7, pl. III, A.

— N° 2. Déjà publiée [1]. Épitaphe latine d'un évêque des Croisades, mort en 1258.

— N° 3. Déjà publiée [2]. Épitaphe judéo-grecque (achat d'un sépulcre par Saul, dans la nécropole de Joppé).

— N° 4. Déjà publiée [3]. Épitaphe de Abbomari, de Babelè (Égypte), boulanger.

— N° 5. Déjà publiée [4]. Fragment chrétien qui semble provenir, en réalité, d'Ascalon (ou de Gaza?).

— N° 6. Déjà publiée [5]. Épitaphe de Simon fils de Eisakios.

— N° 7. Déjà publiée [6]. (Estampée par moi en 1881.) Partie inférieure d'un titulus dont l'épitaphe proprement dite a totalement disparu; il ne reste plus que les pieds des lettres de la dernière ligne. Le mot שלום, entre deux palmes et, au-dessous, ЄΥΜΥΡΟΥ. Est-ce bien, comme le pense M. Euting, le nom propre Εὔμ(οι)ρος au génitif? Ce nom, ainsi isolé de l'épitaphe, serait singulièrement placé. Ne serait-ce pas, par hasard, une acclamation eulogique? Il est vrai qu'à l'impératif actif εὐμοιρέω devrait faire εὐμοίρει; εὐμοιροῦ impliquerait la voix passive, qui ne semble pas avoir été usitée pour ce verbe.

— N° 8. Déjà publiée [7]. Proviendrait de la région de Gaza (ce que semble confirmer la paléographie des caractères). Bien qu'elle rappelle, à plus d'un égard, les épitaphes grecques de Gaza, il ne serait pas impossible qu'elle fût d'origine juive et se rapportât à la construction, ou plutôt à la reconstruction d'une synagogue et non pas d'une église, comme le suppose le P. Germer-Durand. C'est ce que tendrait à faire croire la présence de noms juifs caractérisés : *Lazare* et aussi, si je ne me trompe, *Jacob*. Je doute, en effet, qu'il faille restituer, au commencement, comme veut le P. Germer-Durand :

1. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, t. II, p. 152.
2. Id., *Rec. d'arch. orient.*, t. I, p. 99.
3. Id., *Archaeolog. Res.*, t. II, p. 141.
4. Germer-Durand, *Revue bibl.*, 1894, p. 250.
5. Euting, *Epigr. Misc.*, I, p. 16, n° 74.
6. Id., *ib.*, p. 14, n° 52.
7. Germer-Durand, *Revue bibl.*, 1892, p. 248.

['Αναστ]ασιάκω (καὶ) Λάζαρ[ος σύμβιο]ς εὐχαριστὸν, etc...

« Anastasie et son mari Lazare, pour rendre grâces, etc... »

Le diminutif 'Αναστασίακω = 'Αναστάσια est peu vraisemblable. Je préférerais lire autrement : ...ας Ιακώ; ...ας pourrait être, par exemple, la fin d'une formule initiale, peut-être [ὑπὲρ σωτηρί]ας[1]? J'ai déjà constaté, et nous en trouverons plus loin de nouveaux cas, l'emploi de la forme apocopée 'Ιακώ pour 'Ιακώβ. Elle apparaît justement dans une curieuse dédicace bilingue grecque et juive découverte par moi[2] à Gaza même, en 1871. La magnifique colonne sur laquelle elle est gravée, au-dessous du chandelier à sept branches entouré d'une couronne en relief, pourrait bien provenir de l'édifice religieux auquel se rapporte ce nouveau fragment : ἅγιος τόπος ne désigne pas nécessairement un lieu de culte chrétien; ce serait un qualificatif assez approprié pour une synagogue[3], une maison de prière (προσευχή). Pour la vraisemblance historique, on pourrait songer à l'époque de Julien[4].

Au commencement de la l. 2 : ....(σ)ινα[5] est peut-être la fin d'un nom propre féminin, ou bien d'un patronymique en ας, génitif,

1. Ou, ce qui vaudrait peut-être mieux, quelque autre formule ne commandant pas au génitif les noms propres qui suivent; ou bien encore, la fin d'un nom propre au nominatif.

2. Clermont-Ganneau, *Archaeol. Res.*, t. II, pp. 389-396. Elle est au nom de *Ananias* (Hananiah) fils de Jacob. On serait tenté par moment de se demander si, sur notre fragment, on ne pourrait pas restituer ['Ανανί]ας 'Ιακώ? Mais ce nom semble un peu court pour la lacune, les lignes semblant avoir perdu, en moyenne, une dizaine de lettres au commencement; on pourrait supposer, il est vrai, qu'il était précédé de quelque autre chose, par exemple εὐτυχῶς.

3. Cf. Philon, *Opp.* II, p. 458 : εἰς ἱερούς... τόπους οἵ καλοῦνται συναγωγαί. Sur la question de l'existence possible d'une synagogue à Gaza, voir mon ouvrage anglais précité, p. 396. Notre nouveau document serait de nature à lever certaines difficultés sur lesquelles j'avais insisté. A remarquer que l'édifice, comportant une *concha*, devait avoir un caractère architectural assez important pour qu'on puisse admettre que la colonne ornementale à inscription en provienne.

4. On pourrait même, peut-être, remonter plus haut; cf. la *synagogue* des Marcionistes élevée à Lebaba, dans la Damascène en 318-319 J.-C. (Waddington, *op. c.*, n° 2558).

5. Peut-être... (ε)ινα? [καὶ Φαυστ](ε)ῖνα ? ou, si καὶ est encore ici écrit en abrégé, un nom plus long tel que [Μαρκελλ](ε)ῖνα??

α? A la fin de la l. 2 et au commencement de la la ligne 3, il faut peut-être restituer εὐχαριστ(οῦ)ντες (en rétablissant un ȣ, au lieu d'un ο), formule très usuelle.

— N° 9. Déjà publiée[1]. Épitaphe chrétienne. Provient de Césarée; à remarquer : Κουμμά (génit.) ἀρχιπεριπόλου.

— N° 10. Nécropole de Joppé :

Ναοὺμ, υἑιὸς Σοίμωνος, τῶν Βαρβαβί
(Palme) שלום (Palme)

Na(h)oum, fils de Simon, (de la famille) des Barbabi. — Paix!

A noter les iotacismes ει et οι = ι.

Le nom de Βαρβαβί ne semble pas devoir être rapproché, comme je l'ai fait par inadvertance, avec le titre de *beribbi* qui s'est déjà rencontré, en hébreu et en grec dans les inscriptions de Joppé[2] et dont nous retrouverons plus loin (n° 17) un nouvel exemple. Il implique une forme originale בר בבי, *Bar Babi*, « fils de Babi; cf. le nom talmudique בן בבי, *Ben Babi*, malgré les variantes ביבי, ביבאי, ביבון, *Bebaï*, *Bebon*, qui ne sont peut-être pas de véritables variantes, mais des formes distinctes d'autres noms. On peut comparer aussi le nom de Βαβᾶς, qu'on lit dans une inscription[3] d'Arsoûf (Apollonias, près de Jaffa) et que M. Nœldeke a rapproché du nom talmudique בבא בן בוטא. M. Hanauer a rappelé, à propos de notre famille des Barbabi, celle des οἱ Βαβᾶ παῖδες qui a joué à Jérusalem, à l'époque d'Hérode, un rôle assez important[4]. Le rapprochement serait plus topique si nous avions dans notre inscription τῶν Βαβᾶ; l'expression de Josèphe implique une forme originale בני בבא; la nôtre בני בר בבי. Ce n'est pas tout à fait la même chose.

1. Euting, *op. c.*, n° 77, et plus tard, avec une meilleure lecture, par Germer-Durand, *Revue bibl.*, 1892, p. 246.

2. Clermont-Ganneau, *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.*, March 1884, p. 124; Euting, *op. c.*, p. 13, n° 54 (Βηρεβί), et, plus loin, au n° 17 de la présente série.

3. Euting, *op. c.*, n° 80.

4. Fl. Josèphe, *Antiq. J.*, XV, 7 : 10.

— N° 11. Nécropole de Joppé. Estampée par moi en 1881 et étudiée au Collège de France en 1891.

῾Ραϐὶ ᾿Ιο(υ)δὰ
υἱὸς Ιωναθὰ

Rabi Iouda, fils de Ionathas.

Entre les deux lignes grecques, trois lignes de caractères hébreux carrés :

?
הקבר הזה של רב
??? ??
יודן הכרן ברב
?? ?
נוח נפש שכן לוד

Ce tombeau est celui de Rab Youdan le... ? beribbi (??). Que son âme repose...

A rapprocher, sous plusieurs rapports, de la grande épitaphe juive de Jaffa que j'ai publiée autrefois[1].

La 2e lettre du 2e mot de la 1re ligne est très petite et ressemble plutôt à un *yod* qu'à un *zain* ; on pourrait, en conséquence, se demander si nous n'aurions pas affaire à un démonstratif apparenté aux formes היי, הייא[2].

A la 2e ligne, je n'ose lire, comme j'y avais pensé autrefois, le 2e mot הכהן, « le prêtre » ; la 2e lettre peut être un *beth* aussi bien qu'un *kaph* ; la 3e se présente comme un *daleth* ou un *rech* ; elle est bien conservée et, pour en faire un *he*, il faudrait admettre que le lapicide a oublié de graver un jambage... ברב = ברבי, בירבי, demeure douteux ; ce qu'on attendrait là c'est un patronymique.

A la 3e ligne, on est tenté de lire שכן לוד, « habitant de Lydda », en se rappelant que Lydda était un centre important de culture rabbinique. Mais l'expression est un peu singulière, malgré certaines analogies bibliques[3] qu'on pourrait invoquer, et ces mots ne seraient pas placés bien normalement dans la phrase, après

1. Clermont-Ganneau, *Proceedings*, l. c.
2. On pourrait même lire matériellement הידי, la troisième lettre différant sensiblement de la première.
3. *Osée*, x, 15 : שכן שמרין, « habitant de Samarie ».

la formule eulogique. Faudrait-il chercher là quelque autre formule, voire même une date, écrite en abrégé, par des lettres initiales??? M. Gottheil[1], de la Columbia University, propose de lire שקליה « il (Dieu) l'a pris »; mais il est difficile paléographiquement d'admettre cette lecture qui, d'ailleurs, n'offre pas un sens bien satisfaisant.

— N° 12. Nécropole de Joppé.

Σύμωνος
υἱοῦ 'Ιακώ
Διοσπολίτ(ο)υ
(Palme) שלום (Chandelier à 7 branches)

De Simon, fils de Jacob, le Diospolite. Paix !

Pour 'Ιακὼ = 'Ιακώϐ, voir les observations du n° 8. La Diospolis, patrie du défunt, n'est pas nécessairement Lydda; je croirais plutôt qu'il s'agit soit de la Diospolis d'Égypte, beaucoup de Juifs ensevelis à Joppé étant originaires de ce pays, soit même de quelqu'une des autres Diospolis appartenant aux régions fort étendues que couvrait la Diaspore.

— N 13. Nécropole de Joppé.

חויא בן אלעזר
Εἴας υἱὸς
Λαζάρου

Hiya, fils de Lazare.

Le nom propre חייא *hiya*, « vie » est bien connu dans l'onomastique juive; Εἴας en est une transcription exacte, avec l'omission régulière de la gutturale et un nouvel exemple de ει = ι. A noter la forme apocopée Λάζαρος répondant à אלעזר, *Eleazar*.

— N° 14. Nécropole de Joppé.

Μνῆμα διαφέρον
τα (?) Μαρίας 'Ανατο-
λίου ἐργάτου
(Palme)? (ש)לום? (Palme)

Tombeau appartenant à Marie (?), (fille) d'Anatolios, artisan. Paix ! (?).

1. Communication privée.

Strictement on devrait lire Ταμαρίας; mais ce nom propre est invraisemblable, et ne saurait, à aucun égard, correspondre à תמר; je crois plutôt à un solécisme, le pluriel διαφέροντα employé pour le singulier διαφέρον, peut-être par suite d'une conception erronée de la forme μνῆμα, considérée comme au pluriel?

— N° 15. Nécropole de Joppé.

'Ανάπαυσις μητρὸς
'Αβουδέμμου καὶ
Σαμούηλος καὶ Ζή-
νωνος καὶ τοῦ γένους
αὐτῶν κὲ ἀδελφῆς
αὐτῶν ΚΟΧΧΑΘΙΩΝ
πέντε ? שלום אבודמ

Repos de la mère (de?) Aboudemmos (?), de Samuel, de Zénon, de leur progéniture, et de leur sœur, cinq... (?). — Paix! Aboudemm (?).

'Αβουδέμμος, ou 'Αβουδέμμας, est évidemment un nom sémitique dont nous avons, à la dernière ligne, la forme originale écrite en caractères hébreux. Malheureusement, l'identité de la dernière lettre hébraïque demeure douteuse; si c'était un *samech*, on pourrait être tenté de rapprocher אבודמס du nom talmudique אבדימוס (variantes אבדימא, אבדימי); mais ce dernier nom est visiblement calqué sur le grec Εὔδημος[1], et, si le rapprochement était valable, c'est cette forme que nous devrions voir réapparaître dans la partie grecque, au lieu de 'Αβουδέμμου, dont la vocalisation même trahit l'origine non hellénique. M. Gottheil[2] serait d'avis d'interpréter ce nom par une forme syriaque אבא ד אמוהי, « père de sa mère », comparable aux noms propres syriaques אחא דבוהי *Akhodabu* (« frater patris ejus »)[3], אחו דמה, אחוה דמה,

1. Et non pas Εὐδαίμων, comme le dit Levy, *Neuhebr. W.*, s. v.
2. Communication privée.
3. Les auteurs syro-arabes (*Mari et Amr*, édit. Gismondi, p. 6, passages communiqués par M. Chabot) semblent prêter à ce nom, transcrit par eux اخادابويه et احادابوى, le sens de « qui ressemble à son père ». C'est probablement ce qui a conduit M. R. Duval, dans la 2e édition de sa *Littérat. syriaque* (addit. à la p. 366, n. 1.), à substituer, pour le nom de אחו דמה, à sa première traduction « le frère de sa mère » celle de « qui ressemble à sa mère ».

אח דמה, *Akhudemeh* (« frater matris ejus »). Je rappellerai que les noms de ce type et de ce sens ne semblent pas avoir été inconnus à l'onomastique talmudique, témoin celui de אחדבוי, *Akhadboi* (=אח דאבו, cf. אחאב, n. p. biblique)[1]. Bien qu'ils ne laissent pas, au premier abord, d'être quelque peu étranges, j'inclinerais à les expliquer par la conception antique, si importante et si générale, de la reviviscence des ascendants dans la personne des enfants ; les deux noms syriaques que j'ai cités signifieraient, en réalité, « oncle paternel » et « oncle maternel » ; ils seraient, dans une certaine mesure, analogues à notre nom, assez répandu, « Deloncle ». A ce compte *Aboudemmeh* équivaudrait à « grand-père maternel » (cf. *Avitus* ?) ; le nom serait, en quelque sorte, théoriquement la contre-partie et, en même temps, la justification du processus onomastique si fréquent en vertu duquel le petit-fils reçoit le nom du grand-père *paternel*. En l'espèce, la difficulté, c'est que la dernière lettre du nom ne ressemble guère au *he* suffixe ou, tout au moins, à l'*aleph* de l'état emphatique qu'on attendrait : אבודמה, אבודמא.

A la ligne 6 le groupe ΚΟΧΧΑΘΙѠΝ suivi du mot πέντε présente une obscurité d'un autre genre. Faut-il rétablir Κόγχα(ς), (υ)ἱῶν πέντε « et de leur sœur Concha[2], (ses) cinq enfants »[3] ?

— N° 16. Nécropole de Joppé. Lecture très incertaine :

? ? ?? ??
....וס הציון הז(ה)
שׁל עזר בן יהושוע
? ?
שלום בא ב.. שלום

.....ce cippe (?) de Ezer[4], fils de Josué. Paix !... Paix !...

Je ne sais que faire des deux (?) mots intercalés entre les deux שלום, à la ligne 3. Le premier serait-il le verbe בא (cf. la formule eulogique יבוא שלום) ?

1. Cf. Noeldeke, *Wiener Z. f. K. M.*, VI, p. 307 s.
2. Cf. *Conchis*, n p. f. *Inscr.* R. N. n° 3853.
3. J'ai montré autrefois que υἱοί est pris fréquemment en Syrie au sens général de « enfants », des deux sexes ; voir un nouvel exemple, Chabot, *Journ. As.*, sept.-oct., p. 257.
4. Plutôt que ש לעזר, « de Lazare ».

— N° 17. Nécropole de Joppé.

תנחום
ביריבי
שלים

Tanhoum, le *beribi*. Paix!

Sur le titre rabbinique de *beribi*, v. les observations en note du n° 10.

— N° 18. Nécropole de Joppé. Copie ainsi figurée :

ЄΝΟΑΔЄΚΤϹ
ΙϹΑΚΙϹΠΡЄϹ
ΒΥΤЄΡΟϹΤΗϹ
ΚΑΠΑΔΟΚѠ
ΝΤΑΡϹΟΥΛΙ
ΝΟΠѠΛ
ΟΥ

A rétablir :

Ἐν(θ)άδε κ(ῖ)τ(ε) (= κεῖται) Ἰσάκι(ο)ς πρεσβύτερος, τῆς Καπ(π)αδόκων Ταρσοῦ, λινοπώλ(ης)[1].

Ci-gît Isakios l'ancien, de Tarse de Cappadoce, marchand de tissus.

Ἰσάκιος = Isaac. Il s'est déjà rencontré dans les épitaphes de Joppé[2]; mais c'est à tort, je crois, que M. Euting l'a expliqué par une forme יצחקי, avec un *yod* final; la terminaison ιος a été ajoutée de toutes pièces à la forme normale יצחק[3].

Tarse, à vrai dire, est en Cilicie et non en Cappadoce; toutefois les deux provinces étaient limitrophes et, parfois même, la Cappadoce semble avoir compris la Cilicie ou, du moins, un

1. Il semble bien que la pierre ait porté λινοπώλου, au génitif; ce solécisme a pu se produire sous l'influence des deux génitifs interposés entre ce mot et πρεσβύτερος.

2. Euting, *Epigr. Misc.*, I, n° 74.

3. Bien que le nom juif assez répandu Ἰσας, Εἰσας (cf. plus loin n° 19) soit susceptible d'une autre explication (voir mes *Archaeol. Res.*, t. II, p. 400; cf. p. 134), il ne serait pas impossible qu'il fût une forme apocopée de Ἰσαάκ, Ἰσάκιος, analogue à Ἰωση = *Joseph*, Ἰακω = *Jacob*, Ῥουβη = Ῥουβην, *Ruben*, Σαμουή = Σαμουήλ, *Samuel*. Quelque bilingue viendra peut-être un jour nous renseigner à cet égard.

district de ce nom. Peut-être aussi dans la Cappadoce proprement dite, comme c'était le cas en Bithynie, y avait-il une ville de Tarse homonyme de la célèbre capitale de la Cilicie. Les épitaphes de la nécropole de Joppé nous ont déjà fourni les noms d'un Juif originaire de Tarse[1], et d'un autre originaire de Cappadoce, probablement compatriotes du nôtre[2].

C'est à tort, je crois, que l'évêque de Salisbury a proposé[3] de traduire.

« Elder of the synagogue (*or* guild) of Cappadocian linen-merchants (λινοπώλ(ων)). »

Πρεσβύτερος n'est pas ici un titre, et il ne s'agit nullement d'une synagogue ou d'une corporation de marchands. L'adjectif est simplement employé au sens d' « aîné », par opposition à νεώτερος « junior » [4], et l'on se borne, comme c'est l'habitude dans ce genre d'épitaphes, à donner la profession du défunt. Ces professions étaient parfois, fort modestes. Deux de nos Juifs enterrés à Jaffa[5] étaient, par exemple, des boulangers. En voici un autre qui était un simple chiffonnier[6] :

Ἰούστος Ῥωβὴ
Ἀλεξανδρ-
(ε)[ία]ς[7], γρυτοπ-
[ώ]λου

Justus (fils de) Rôbè, d'Alexandrie, marchand de chiffons.

1. Euting, *Epigr. Misc.*, I, nº 87, un Judas, fils de José, Ταρσεύς.
2. Pal. Expl. F. *Quart. St.*, 1893, p. 290, cf. p. 300 : Τόπος Εἰακὼ Καπ-(π)άδοκος καὶ Ἀχολίας συνβίου αὐτοῦ καὶ Ἀστερίου (autour d'un grand chandelier à sept branches). Remarquer le nouvel exemple de Εἰακώ = Jacob. Le nom de femme Ἀχολία, qui a, du reste, sa contre-partie dans le nom d'homme Ἀχόλιος est peut-être l'équivalent de quelque nom hébreu signifiant « douce ».
3. *Id.*, 1900, p. 122.
4. J'ai trouvé les deux épithètes côte à côte, ce qui ne peut laisser de doute sur leur valeur réelle, sur des ossuaires judéo-grecs de Jérusalem (voir mon *Vᵉ Rapport sur une mission en Palestine*, 1881, p. 100, nº 28 et p. 102, nº 32).
5. Clermont-Ganneau, *Archaeol. Rescarches*, t. II, p. 141 et Euting, *Epigr. Misc.*, nº 95.
6. Inscription inédite de la collection von Ustinow dont l'estampage m'a été communiqué par M. Euting.
7. Ou Ἀλεξάνδρ[ευ]ς ?

Ce *Justus* s'appelait probablement *Sadok* dans sa langue nationale. Ῥωϐή (prononcé *Robi*) est apparemment une forme apocopée du nom de *Ruben*, variante de celle, Ῥουϐή, que m'ont fournie autrefois les épitaphes de Joppé[1] et dont l'inscription suivante nous apporte un nouvel exemple.

— N° 19. Nécropole de Joppé.

Εἴσας Βε-
ννιαμίν
ἐν τοῖς ΔΙΑCV
ΛΛΑ ΟΔΝΗV
ΘανουμΑCV
ος Ῥουϐή

Isas (fils de) Benjamin.... .... Thanoum fils de Roubi(n).

Εἴσας = Ἴσας, voir note du n° 17. A remarquer les deux *nu* de Βεννιαμίν, au lieu de Βενιαμίν normalement écrit dans une autre épitaphe de Joppé[2]. Ῥουϐή = *Ruben*, cf. les observations du n° précédent. S'il faut bien lire, aux lignes 5-6 : Θανούμας υ[ἱ]ος Ῥουϐή, nous aurions ici une nouvelle transcription du nom hébreu תנחום, *Tanhoum*, avec addition d'une désinence, au lieu de la forme brute Θανούμ, déjà trouvée à Joppé[3].

Le déchiffrement et l'interprétation des lignes 3-4, écrites avec une grande négligence, sont très difficiles. M. Hanauer[4], y ayant lu le nom de *Sulla*, supposait que notre inscription pourrait bien contenir une allusion aux Juifs tués au cours des opérations dirigées contre Joppé par Faustus Sulla sur les ordres de Pompée. Inutile d'insister sur l'invraisemblance d'une pareille hypothèse. A supposer qu'il faille bien lire Σύλλα (au génitif, gouverné par διά), ce nom de Syllas peut fort bien avoir été porté par un Juif quelconque. Mais, peut-être, faut-il restituer ΛΛΑ ΟΔ en Ἀλα[φ]θά, n. pr. que nous allons retrouver au n° 21 ??

1. Clermont-Ganneau, *op. c.*, p. 143.
2. Clermont-Ganneau, *Archaeol. Res.*, t. II, p. 137.
3. Id. *ib.*, cf. plus haut, n° 17 : תנחום.
4. Pal. Expl. F. *Quart. Stat.* 1900, p. 120.

— N° 20. Nécropole de Joppé.

Σαμουή Σ-
αμαχίου

Σαμαχίου, génitif de Σαμαχίας, transcription conforme à celle des Septante, du nom biblique סמכיהו, *Semakyhou*. Σαμουή, forme apocopée de Σαμουήλ (cf. n° 15), *Samuel*, analogue à celles déjà signalées : Ῥουβή = Ῥουβήν; Ἰωσή(ς) = Ἰωσήφ, Ἰακώ = Ἰακώβ, etc.

— N° 21. Nécropole de Joppé.

Ἀλαφθά
υἱὸς Ὑανά-
ש δος א

Ἀλαφθά est la transcription rigoureusement exacte (avec l'élimination habituelle de la gutturale) du nom חלפתא, *Khalaphta*, bien connu dans l'onomastique juive et porté par plusieurs rabbins célèbres. Il s'est déjà rencontré dans l'onomastique palmyrénienne[1].

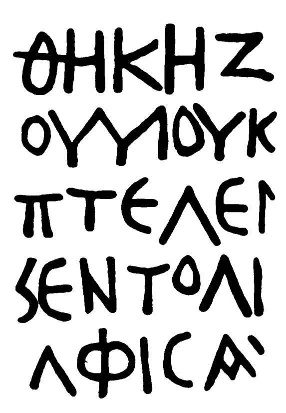
Le patronymique a une physionomie quelque peu bizarre. Il implique un nominatif Ὑάνας, si la syllabe δος lui appartient bien, ce qui semble probable. Serait-il apparenté aux formes Ιανναί, Ἰανναῖος, Ἰαννέας, transcriptions de ינאי, ינײ, nom fameux dans l'histoire juive? Il faudrait admettre, alors, que Ὑάνας est pour Ἰάνας, Ἰάννας, par iotacisme, et qu'en outre, cette forme aurait été traitée ici comme appartenant à la 3e déclinaison.

א et ש sont peut-être les sigles de אמן, *amen* et שלום, « paix », deux mots qui se trouvent réunis dans l'épitaphe trilingue de Tortose[2].

Puisque l'occasion s'en présente, je dirai quelques mots d'un

1. Clermont-Ganneau, *Études d'arch. or.*, I, p. 109 et 110, avec les observations sur le sens étymologique de ce nom. Depuis, de nouveaux exemples s'en sont rencontrés (Pal. Expl. F. *Quart. Stat.*, 1891, p. 312; Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, III, p. 243, etc.); cf. *Répertoire d'épigr. sémit.*, n° 48.
2. *Revue arch.*, 1860, p. 345.

autre *titulus* de la nécropole juive de Joppé qui a été publié [1], il y a quelques années, et insuffisamment expliqué. Je reproduis ci-dessous la copie donnée par M. Schick.



L'inscription est évidemment incomplète à droite. J'estime que la moitié des lignes, environ, a dû disparaître, la plaque ayant été brisée à peu près par le milieu.

M. Murray [2] en a proposé la lecture et la traduction suivantes :

Θήκη Ζ[ωΐλ]ου υἱοῦ Κ[λα] Πτολεμ[αί]ου ἐντολι... εἰς αὐ[τον]

Tomb of Zoëlos, son of Claudius Ptolemaeus...

Quant à la dernière ligne, tout en admettant la possibilité de lire à la quatrième : ἐντολῇ, « by command », il dit ne pas voir comment la faire cadrer avec le sens.

Les deux dernières lignes me semblent devoir être restituées ainsi :

[ἐ]ξ ἐντολ[ῆς ἀδε]λφ(ῆ)ς α[ὐτοῦ], « par ordre de sa sœur ».

On pourrait aussi admettre [ἐ]ξ ἐντολῖ[ς [3] τῆς ἀδε]..., etc. La formule est tout à fait usuelle; elle nous permet d'évaluer à peu près la longueur des autres lignes mutilées; elles ont dû perdre chacune, au moins cinq lettres, c'est-à-dire plus, en tout cas,

1. Pal. Expl. F. *Quart. Stat.*, 1893, p. 289.
2. *Id.*, p. 300.
3. Avec la même orthographe que ἀδελφῖς = ἀδελφῆς.

que ne l'admet M. Murray ; ses restitutions Ζ[ωΐ]λου, Κ[λα], Πτολεμ[αί]ου, sont donc, toutes, trop courtes, et, à d'autres égards encore, peu satisfaisantes.

En tenant compte de ces diverses considérations, je serais tenté de lire ainsi le tout :

Θήκη Ζ[ακχαί] ?
ου υἱοῦ Κ.....,
Πτ(ο)λε[μαΐδος· ἐ]
ξ ἐντολῆ[ς τῆς ἀδε]
λφ(ῆ)ς α[ὐτοῦ].

Tombeau de Zacchaios (ou Zacharias ?), fils de K...., de Ptolemaïs ; par l'ordre de sa sœur.

J'ai restitué Ζ[ακχαί]ου à cause du nom juif de Ζακχαί, que j'ai rencontré dans une autre épitaphe de la nécropole de Joppé [1] ; mais on pourrait, bien entendu, restituer tout aussi bien Ζ[αχαρί]ου. Quant au patronymique, la seule lettre qui en soit conservée prête à trop de conjectures pour qu'on puisse s'arrêter à aucune. Le défunt, selon l'usage, indique sa patrie avec le nom de la ville au génitif [2], une Ptolémaïs quelconque, qui n'est pas nécessairement celle de la côte phénicienne, car, ainsi que j'ai eu mainte fois l'occasion de le faire remarquer, les Juifs enterrés à Joppé appartiennent, en général, à la Diaspore et étaient venus de région parfois fort éloignées (Égypte, Asie-Mineure, Cyrénaïque, etc.), pour mourir en Terre sainte ; c'est ce que montrent nombre des épitaphes congénères que j'ai recueillies autrefois dans la nécropole de Joppé ou qui y ont été recueillies depuis.

1. Clermont-Ganneau, *Archaeolog. Researches*, II, p. 144.
2. Tournure fréquente dans les épitaphes judéo-grecques de Jaffa ; voir mes *Archaeol. Researches*, l. c. Cela n'exclut pas, d'ailleurs, l'hypothèse d'un adjectif ethnique.

§ 24.

La reine Arsinoé et Ptolémée IV Philopator en Palestine[1].

Chargé par le *Palestine Exploration Fund* de pratiquer des fouilles au Tell dit de *Sandahanna*, situé au sud et tout près de Beit Djibrîn, l'antique Éleuthéropolis, dans la Palestine méridionale, le Dr Bliss[2] vient d'y découvrir, entre autres objets intéressants, un fragment d'inscription grecque dont il donne un croquis accompagné de quelques explications, mais dont il ne semble pas avoir soupçonné la véritable valeur historique.

Ce fragment consiste en trois lignes, gravées sur un quartier de colonne d'un rayon d'environ 14 1/2 pouces :

[redacted]INΩHNMEΓAΛHN
ΩPA THNEΓBAΣIΛEΩΣ
BAΣIΛIΣΣHΣ

Le texte est mutilé à gauche, et incomplet en bas.

« L'inscription, dit le Dr Bliss, mentionne un roi et une reine, probablement des souverains locaux ; le nom de la reine manque ; le nom du roi est un mot indéclinable ; s'il suivait la loi de la trilitéralité sémitique, il serait Τήνεγ, et, dans ce cas, les trois lettres précédentes représenteraient la terminaison de quelque mot grec, tel que χώρα, gouvernant le génitif. »

Après avoir examiné le croquis publié dans le rapport du Dr Bliss, je crois pouvoir établir que nous avons, en réalité, affaire au morceau d'une base cylindrique qui servait de piédestal à la statue d'une reine d'Égypte répondant au nom d'*Arsinoé*. Les restes reconnaissables de ce nom se distinguent au commencement de la ligne 1 et il est surprenant que M. Bliss ait pu s'y tromper. Nous voilà loin, comme l'on voit, de ce roi in-

1. Communication à l'Académie des Inscriptions, 19 octobre 1900.
2. Palestine Explor. Fund *Statement*, October, p. 334.

connu qui porterait le nom bizarre de *Tèneg*. Ce prétendu nom doit se résoudre tout simplement dans les deux éléments τὴν ἐγ, c'est-à-dire l'article féminin à l'accusatif, suivi de la proposition ἐκ, dont le κ s'est transformé normalement en γ sous l'influence du β initial du mot βασιλίσσης.

Quelle peut bien être cette reine Arsinoé? L'Arsinoé, sœur et femme de Ptolémée II Philadelphe, semble exclue *a priori* par le surnom qui apparaît en partie au commencement de la ligne 2 et qui ne peut guère être, comme on va le voir, que [φιλοπάτ]ορα ou [φιλομήτ]ορα. Restent l'Arsinoé, sœur et femme de Ptolémée IV Philopator, et son homonyme, fille de Ptolémée XI Aulètes et sœur de la fameuse Cléopâtre. Sous la réserve du diagnostic paléographique que je n'ose formuler sur le vu du simple croquis du Dr Bliss, je pencherais pour l'identité avec l'Arsinoé, femme de Ptolémée IV. Les circonstances historiques[1] seraient en faveur de cette conjecture. Il ne faut pas oublier, en effet, que cette reine d'Égypte était présente[2] avec son frère et époux à la célèbre bataille de Raphia où Antiochus le Grand fut défait en 217. Or, Raphia, aujourd'hui Refah, sur la côte au sud de Gaza, était à la frontière méridionale de la Judée, par conséquent dans une région voisine d'Éleuthéropolis et de Marissa — l'antique Marechah, Morechat — qu'on croit avoir été située à Tell Sandahanna. Quoi qu'il en soit, ce dernier point se trouvait sur la route de Jérusalem où Ptolémée se rendit après cette victoire qui lui livrait pour un temps la Syrie, et où il voulut même offrir, s'il faut en croire le livre III des *Macchabées*, des actions de grâces dans le Temple juif. Serait-ce à cette occasion qu'aurait été élevée en l'honneur de la reine la statue de Tell Sandahanna? Dans ce cas, on pourrait, sous la réserve paléographique que

1. Cf. *Macchabées*, livre III, ch. I. Inutile de faire remarquer que cette trouvaille, ainsi interprétée, est susceptible d'apporter un élément qui n'est pas à dédaigner dans la question si débattue de la créance historique qu'il convient d'accorder au livre III des *Macchabées*.

2. On sait, par le même livre des *Macchabées* (I, 4-5) qu'Arsinoé joua même personnellement un rôle assez énergique dans cette affaire de Raphia qui faillit, un moment, fort mal tourner pour les Égyptiens.

j'ai faite plus haut, proposer la restitution suivante du fragment en question :

[Βασίλισσαν 'Αρσ]ινόην, μεγάλην
[θεὰν?, φιλοπάτ](ο)ρα, τὴν ἐγ βασίλεως
[Πτολεμαίου καὶ] βασιλίσσης [Βερενί-]
[κης, θεῶν εὐεργέτων..........]

« [*La reine Arsin*]*oé*, *grande* [*déesse, Philopat*]*or*, *fille du roi Ptolémée et*] *de la reine* [*Bérénice*, *dieux Évergètes*...] »

A l'appui de cette conjecture, je crois pouvoir tirer argument du fait que, dans la même fouille, on a exhumé un tout petit fragment d'une autre inscription où l'on reconnaît sans peine le nom de Βερενί[κ...].

Je suppose que ce second fragment [1] devait appartenir à la dédicace similaire d'une statue de Ptolémée IV Philopator, faisant le pendant de celle de sa sœur et femme, la reine Arsinoé. Les deux héros de la journée de Raphia auraient été représentés côte à côte, Cette seconde dédicace, bien que presque totalement détruite, pourrait alors se restituer en entier, grâce à celle de la statue d'Arsinoé, essayée plus haut, à peu près ainsi :

[ΒΑΣΙΛΕΑ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΝ ΜΕΓΑΝ ΘΕΟΝ ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΑ]
[ΤΟΝ ΕΓ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ]
ΒΕΡΕΝΙ[ΚΗΣ ΘΕΩΝ ΕΥΕΡΓΕΤΩΝ..............] [2]

« [*Le roi Ptolémée*, *grand*, *dieu Philopator*, *fils du roi Ptolémée et de la reine*] *BÉRÉNI*[*ce*, *dieux Évergètes*.....]. »

Ce n'est pas tout. A côté de ces deux fragments, le Dr Bliss en a exhumé un troisième ainsi conçu :

.....ΣΚΡΑΤΩΝΟΣ
.....ΩΝΙ ΕΥΧΗΝ

1. Il serait très important, disais-je, en communiquant ces observations à l'Académie, de savoir si ces quelques lettres étaient gravées sur une pierre à surface courbe ou plane. Depuis, mon ami Sir Charles Wilson, à qui j'avais signalé ce desideratum, m'a écrit que, vérification faite, le fragment est bien, comme je le présumais, légèrement *convexe*. Par conséquent, il devait appartenir à une base de forme cylindrique comparable à celle de la base portant la dédicace à la reine Arsinoé.

2. Le texte original était peut-être disposé en 4 lignes.

Poursuivant le développement de mon hypothèse, je serais bien tenté de rétablir :

[Σκόπα]ς Κράτωνος
[Ἀπόλλ]ωνι εὐχήν.

« [Scopa]s, *fils de Kratôn, à Apollon* [*adresse sa*] *prière*. »

Le nom de *Scopas* offrirait juste le nombre de lettres — cinq — réclamé par l'étendue de la lacune telle qu'elle résulte de la restitution qui s'impose à la ligne 2. Si l'on admet cette leçon : *Scopas*, — ce personnage ne serait autre que le fameux général de Ptolémée IV, puis de Ptolémée V Épiphane, qui, après avoir conquis la Judée, et même une partie de la Cœlésyrie pour ses maîtres, finit par se faire battre par Antiochus le Grand, à Panéas, aux sources du Jourdain. Il invoque Apollon. Pourquoi Apollon ? Parce que c'était le dieu par excellence des Séleucides, l'ancêtre même de la dynastie. L'acte serait bien conforme à l'idée si profondément enracinée et si généralement répandue chez les anciens, que, pour obtenir la victoire, il fallait, avant tout, gagner à sa cause ou pour le moins se concilier le *dieu des ennemis*. La formule εὐχήν semble impliquer plutôt une demande adressée à la divinité, qu'un remerciement pour une demande déjà exaucée.

Un détail à noter, et qui n'est pas indifférent, c'est que ce fragment d'inscription est gravé sur la base d'une statue qui devait représenter un *aigle colossal* dont il ne subsiste plus qu'une des serres. Cet aigle — l'aigle des Ptolémées (cf. leurs monnaies) ? — n'était-il pas là comme un symbole de victoire, de la victoire demandée, peut-être même de la victoire obtenue, si l'on n'insiste pas trop sur la valeur absolue du mot εὐχήν ?

Cette conjecture, si risquée qu'elle puisse paraître, car elle ne s'appuie que sur une base épigraphique bien précaire — le *sigma* qui termine des milliers de noms grecs — cadrerait assez bien avec l'interprétation historique que j'ai proposée pour les deux autres fragments trouvés à côté de celui-ci. La principale difficulté à laquelle elle se heurte, c'est que, malheureusement, les

historiens, qui nous parlent assez longuement, cependant, du général Scopas, ne nous ont pas conservé, du moins que je sache, le nom de son père. Ce nom inconnu aurait-il été *Kratôn* ? Jusqu'à preuve du contraire, il n'est peut-être pas interdit de le supposer; quelque trouvaille ultérieure permettra peut-être, un jour, de l'affirmer.

J'ajouterai en terminant, que si quelque contre-indication formelle venait opposer à cette conjecture une fin de non-recevoir catégorique, il faudrait alors envisager une autre conjecture qui serait diamétralement l'inverse de celle-ci.

L'érection du trophée de victoire symbolisé par l'aigle et l'invocation à Apollon seraient à rapporter non plus à un représentant du pouvoir des Lagides, mais, au contraire, à un représentant du pouvoir des Séleucides, ayant voulu, après l'éclatante et prompte revanche de ceux-ci, effacer en quelque sorte par cette consécration, faite sur le même lieu, le souvenir humiliant, laissé derrière eux par les vainqueurs de Raphia.

§ 25.

L'envoûtement dans l'antiquité et les figurines de plomb de Tell Sandahanna.

Dans ces mêmes fouilles de Tell Sandahanna, le Dr Bliss a recueilli [1] tout un groupe de monuments d'un genre bien différent, qui sont demeurés jusqu'ici une véritable énigme archéologique.

Ce sont seize petites figurines [2] d'hommes et de femmes, en plomb, de 2 à 3 pouces de hauteur, d'une exécution extrêmement grossière et d'un aspect des plus bizarres. Elles sont découpées en silhouettes dans des lames de plomb. Les personnages, tous nus, sauf une exception, sont représentés dans des poses étranges et contournées, comme s'ils se tordaient dans les souffrances et les tortures. Ils offrent tous, sans exception, cette par-

1. Pal. Expl. F. *Statement*, October, pp. 332-334.
2. Dessinées sur la planche de la p. 332, *op. cit.*

ticularité d'avoir les mains et les pieds surchargés de liens et d'entraves savamment compliqués; tantôt les mains sont liées en avant sur la poitrine, tantôt derrière le dos. Les liens qui les garrottent sont formés par de gros fils de plomb, de fer et de bronze.

M. Bliss voit là simplement la figuration de « captifs ». Cette explication est bien peu satisfaisante, et elle soulève toute espèce d'objections. J'en proposerais une autre toute différente; elle m'est suggérée par une autre trouvaille de M. Bliss, trouvaille qui me semble avoir avec celle-ci un rapport intime jusqu'à présent inaperçu.

Voici la chose. M. Bliss a également exhumé, toujours sur le même point, une cinquantaine de tablettes en pierre tendre, portant des inscriptions grecques [1]. Ces tablettes ne sont pas encore publiées. Seul M. Sayce a pu y jeter un coup d'œil, et il se borne à dire brièvement qu'elles contiennent des charmes et incantations magiques [2]. S'il en est ainsi, ne serait-il pas permis de supposer que ces figurines de plomb représentent les personnes mêmes contre lesquelles étaient dirigées ces incantations? On sait que le plomb était, dans l'antiquité, le métal d'élection des amateurs de sortilèges. On sait surtout que le maléfice consistait essentiellement dans l'acte de *lier* magiquement, par des moyens surnaturels, celui qui en était victime; le verbe καταδεῖν est le verbe consacré des formules de *defixiones*. Nous aurions alors ici, dans nos petites figurines, si étroitement et si complaisamment ligottées, une très curieuse traduction plastique de cette conception fondamentale de la magie noire antique, et le premier exemple l'envoûtement du moyen âge.

Il se peut qu'on ait choisi le plomb comme matière de ces figurines, à cause de sa fusibilité; ces figurines étaient peut-être destinées, à l'instar des images de cire des « envoûtés », à être finalement fondues, dans quelque cérémonie magique couronnant

1. Quatre d'entre elles porteraient, paraît-il, des inscriptions en caractères hébraïques.
2. *Op. cit.*, p. 376.

l'œuvre des maléfices par une destruction symbolique qui était censée devoir amener la destruction réelle des personnes visées.

§ 26.

Sceau phénicien au nom de Gaddai[1].

M. Blanchet a bien voulu me communiquer les empreintes d'un petit scarabéoïde en pierre dure, récemment entré dans sa collection, et m'autoriser à faire connaître cet intéressant petit monument.



Sous le plat est gravé un personnage vu de face, et regardant de profil à droite. La tête est couverte d'une coiffure basse et arrondie, les cheveux retombent en arrière en formant une grosse boucle; les bras sont symétriquement étendus et les mains tiennent deux objets indéterminés et, autant qu'on peut en juger, identiques (sceptres courts??).

Le corps semble être nu ou, du moins, vêtu d'une très courte tunique laissant transparaître les cuisses et les jambes. Derrière lui, pan de longue tunique frangée, ou queue d'oiseau en éventail (?), en descendant jusqu'au niveau des chevilles.

Le détail le plus important, c'est l'existence des deux paires d'ailes dont est muni le personnage; la paire supérieure est relevée; l'inférieure abaissée. Ces quatre ailes caractéristiques rappellent immédiatement le signalement du dieu phénicien El-Kronos, tel qu'il est décrit par le Pseudo-Sanchoniathon[2]; et c'est à bon droit que M. de Vogüé a déjà invoqué autrefois ce

1. Leçon du Collège de France, 3 décembre 1900.
2. Edit. Orelli, p. 38 : καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ τέσσαρα, δύο μὲν ὡς ἱπτάμενα, δύο δὲ ὡς ὑφειμένα.

rapprochement à propos d'un cachet phénicien publié par lui, bien que cette disposition y soit figurée moins explicitement que sur le nôtre [1].

Dans les vides laissés disponibles par la figuration sont logés quatre caractères phéniciens gravés à l'envers et destinés, par conséquent, à fournir des empreintes dans le sens normal.

Seul, le troisième caractère pourrait prêter à quelque doute. A première vue, on aurait, à la rigueur, le droit de le prendre pour un *taw*; mais on obtiendrait ainsi un nom propre תדי d'une forme bizarre et difficile à expliquer. Aussi, tout bien considéré, je crois préférable d'y voir un *guimel*, dont les éléments linéaires seraient croisés par en haut, celui de droite ayant été, en outre, arrêté dans son développement naturel par le bout de l'aile gauche inférieure contre la pointe de laquelle il vient butter. On aboutit, de cette façon, à une lecture vraiment satisfaisante :

לגדי « à Gaddai ».

Le nom propre גדי, *Gaddai* ou *Gadai*, a d'excellents répondants sémitiques, qu'il est superflu de citer. Il me suffira de rappeler qu'il a déjà apparu dans l'onomastique punique (*Corp. inscr. sem.*, I, nos 300 et 489).

§ 27.

Inscriptions grecques de Syrie.

I

M. Schumacher [2], au cours de son exploration de la région méridionale du Haurân et du pays de Basan, a relevé un certain nombre d'inscriptions grecques, dont il s'est borné à donner les copies figurées, en fac-similé, sans essai de lecture, ni d'interprétation. J'ai pensé qu'il ne serait peut-être pas inutile de pro-

1. De Vogüé, *Mél. d'arch. or.*, p. 103, n° 3, pl. V. Le dieu, représenté entièrement de profil, n'a que deux ailes apparentes, l'une déployée, l'autre abaissée. Par contre, les quatre ailes, dans la disposition voulue, se retrouvent sur un autre monument sigillaire, araméen, il est vrai et fait sous une influence manifestement assyrienne (c'est un cylindre, *ib.*, p. 127, pl. VI).

2. *Zeitschr. der d. Palaestina-Vereins*, t. XX, pp. 123-160.

poser des transcriptions de ces petits textes, en les accompagnant de quelques observations.

— *Der'â* (p. 123, n° 20); à lire :

Ὀδαίναθος Σαλειμάθου ἐ[τ]ῶ(ν) λ'.

Le patronymique pourrait correspondre exactement au nom propre nabatéen שלימת, qui, il est vrai, ne nous est connu jusqu'ici que comme nom de femme. Mais nous savons qu'en nabatéen et en palmyrénien beaucoup de noms masculins se terminaient par ת; d'autres étaient communs aux deux sexes.

— *'Aîn el-Mésari* (p. 124, n°s 21-23); à lire :

Ἀ(σ)(?)ούαδος Ἀσάδου.

Semble être identique au fragment copié autrefois par Waddington[1] à Oumm el-Djemâl. La pierre a pu être transportée dans l'intervalle, ou bien l'inscription pouvait être répétée sur deux monuments se faisant pendant (c'est un autel, ou, en tout cas, un cippe religieux; sur une des faces est scuplté un symbole dans lequel M. Schumacher voit les trois doigts du milieu d'une main[2]). Le dessin de M. Schumacher donne une ligne de plus, la première, comprenant quatre lettres, dont la troisième demeure douteuse (σ, γ?).

Pour Ἀσούαδος, cf. Ασουάδανος[3]; ce serait une parfaite transcription du n. pr. nabatéen אשודו (اسود), comme Ἄσαδος = אשדו.

— *Oueli de Abou 'l-'As* (p. 129, n° 24) :

. . . . . ἀν(ά)στασις (??).

Peut-être la fin de quelque citation de l'Écriture sainte ?

— *Djizè* (p. 135, n° 32) :

+ Κύρ(ιε) (ἐ)λέ(η)σον (?).

— *Id.* (n° 33); à lire :

Ἄννηλος Σαμέθου, [π]ανάρε[τ]ε ἐθνάρχα, χαῖρε[4].

1. *Inscr. gr. et lat. de Syrie*, n° 2065.
2. Si cette vue est juste elle ferait songer à la conception du *yad* des Sémites.
3. *Inscr. gr. et lat. de Syrie*, n°s 2174, 2330.
4. J'ai déjà dit quelques mots de cette inscription, *Rec. d'arch. or.*, III, p. 92.

Pour le patronymique, cf. le n. pr. nabatéen שבתי; pour ce titre d'ethnarque porté par des chefs de tribus, voir Waddington, *op. c.*, n° 2196.

Σάμεθ(ος) = le n. pr. nabatéen שמתי (ou le safaïtique צמת ?); cf. le cheikh صامت des légendes arabes (mes *Arch. Researches*, II, p. 205). Pour ce titre d'ethnarque porté par des chefs de tribus, voir Waddington, *op. c.*, n° 2196.

— *Djîzè* (n° 34); à lire :

Φί(λ)ιπ(πος), καλῶς βιώσα(ς), ἐνθάδε κ(ε)ῖτ(αι).

— *Id.* (p. 136, n° 36); peut-être :

. . . . . ναοῦ ἁγίου Σ . . . . (?).

— *El-Oumtâ'iyè* (p. 142, n° 41) :

Γερμ(α)νὸς ἐκδίκου.

Pour les ἔκδικοι, cf. Waddington, *op. c.*, nos 2034, 2169, 2286. Si l'inscription est complète et bien copiée, ἔκδικος serait plutôt ici un nom propre. Cf. les noms de dignités employés comme noms propres : Συγκλητικός, שפט, etc.

— *Samâ* (p. 143, n° 43) :

Χριστὸς + νικ[ᾷ], ὁ (?) Χριστ[ὸς . . .

— *Id.* (n° 44) :

Θάρσ(ε)ι, Φαυστῖνε (Λ)έ(ω)ν, οὐδ(ε)ὶς ἀθάνα[τος] · (ἐ)τ(ῶν) κε'.

— *Bosra* (p. 147, n° 47) :

Θεοδώρα Θεοδώρου ἐτ(ῶν) κη'.

— *Id.* (p. 147, n° 48; p. 148, n° 50; p. 149, nos 51 et 52). Ces inscriptions ont déjà été publiées par Waddington (*op. c.*, nos 1955-1913, 1942).

— El-Bâ'ek (p. 153, nos 54-55) :

Ἀγαθῇ τύχῃ.

— *Id.* (n° 56); à lire :

Θα[μ]άρη Νεστορίου, ἐτ(ῶν) ζ'[1].

Pour le nom sémitique (Θαμάρη = nabatéen תמרו), cf. Wad-

1. J'ai déjà parlé de cette inscription, *Recueil d'arch. or.*, III, p. 92.

dington (*op. c.*, n° 2147), c'est le pendant du nom masculin nabatéen יעמרו. Cf. plus loin, p. 168.

— *Oumm el-Djemâl* (p. 159, n° 63), sur le linteau d'une porte de sépulcre :

Σαρεῖδος 'Αουείδου ἐπο(ί)ησεν.

'Αουεῖδος (ας ?)[1] = nabatéen עוידא.

Pour Σαρεῖδος, cf. dans une inscription bilingue syriaque et grecque d'Édesse[2] : שרדו, transcrit Σαρεδου. Ici, l'orthographe ει impliquerait peut-être un *i* long et, par suite, une forme שרידו, apparentée à שרדו.

— *Id.* (p. 160, n° 65 et p. 164, n°s 66, 67, 68, 69, 70).

Tous ces textes ont déjà été publiés par Waddington (*op. c.*, n° 2068 A, B, C).

II

M. Sellin[3] dit avoir recueilli, au cours d'un récent voyage en Palestine, quatre inscriptions grecques. Il se borne à donner, sans lecture ni interprétation, une simple transcription en caractères typographiques de trois d'entre elles; quant à la quatrième, il se réserve de la faire connaître plus tard.

On me permettra de faire observer que la troisième, qui a été copiée par lui à Djenîn et proviendrait, à ce qu'on lui a assuré, de Leddjoûn, n'est pas inédite. Elle a été publiée[4] par moi, pour la première fois, il y a quelque seize ans, d'après une copie assez imparfaite prise par M. Löytved, sur place, non pas à Leddjoûn, mais dans une région toute différente, à Irbid, dans la Décapole,

1. Cf. *Rec. d'arch. or.*, I, pp. 13, 122.
2. Sachau, *Z. D. M. G.*, 36, p. 145, n° 1.
3. *Mitth. und Nachr. des d. Palaestina-Vereins*, 1899, p. 9.
4. *Rec. d'arch. orient.*, t. I, p. 18, n. 28. Elle avait été depuis publiée à nouveau par le P. Germer-Durand et indûment attribuée à Sébaste (*Revue bibl.*, 1894, p. 260). Au commencement de 1894 j'avais reçu d'un indigène une copie plus fidèle, qui permettait de rectifier plusieurs points, par exemple, la date de l'ère de la ville, à lire *15*, au lieu de *95*, et le nom propre Μαηωρ (cf. mes *Études d'arch. or.*, I, p. 142). Vers la même époque le P. Séjourné (*Revue bibl.*, 1894, p. 623) avait eu l'occasion de revoir l'inscription sur place, à Irbid même, de l'estamper et d'en prendre une copie soignée qui a levé tous les doutes.

La nouvelle copie due à M. Sellin laisse elle-même beaucoup à désirer.

La seconde inscription, copiée à Haïfa, proviendrait de Tell Dôtân; c'est une simple épitaphe; à lire : Θήκη (Μ)αριανοῦ.

Quant à la troisième, elle me paraît mériter une attention toute particulière, surtout à cause de sa provenance qui, cette fois, est tout à fait certaine. Elle est, en effet, sortie des fouilles entreprises par les indigènes auprès de la fameuse Beerseba, à l'extrême sud de la Palestine, à l'effet de trouver des matériaux de construction pour les divers établissements qu'on est en train d'élever sur ce site patriarcal (moulin à vapeur, caserne, hôtel !)[1]. C'est un petit fragment d'une belle plaque d'albâtre blanc de forme quadrangulaire; M. Sellin y a copié les caractères suivants, qu'il donne seulement en transcription typographique :

Sur le petit côté :

KAI H

Sur le grand côté :

ΞΕΩCCΙΛΟΥΑΝȣ
ΗΙΥ

Je propose de lire :

......καὶ η.......... [? ὑπὲρ ἀναπαύ](σ)εως Σιλ(ο)υανου..... ηι?...

La seule chose certaine, c'est le nom de Σιλουανός; elle ne manque pas d'intérêt, car ce nom fait songer aussitôt à celui du célèbre Sylvain, dit le « père des moines », qui avait fondé un important monastère à Gerar, « dans le torrent ». Or, comme j'ai essayé de le montrer[2], il y a quelque temps, Gerar semble devoir être cherchée, non pas ainsi qu'on le fait d'habitude, du côté de Gaza, mais bien plutôt dans la direction, et peut-être même à proximité de Bîr es-Seba'. Sans aller jusqu'à prétendre reconnaître formellement dans le Silouanos de l'inscription — dont nous aurions alors l'épitaphe —, le fondateur même du monastère, on peut se demander s'il ne s'agirait pas, tout au moins, de quelque homonyme, soit un de ses successeurs, soit

1. Cf. *Mitth. n. Nachr.*, etc., 1899, p. 30.
2. *Rec. d'arch. or.*, t. III, pp. 237-240.

un simple moine appartenant à cette communauté. Qui sait si, à la première ligne, on ne doit pas restituer : καὶ ἡ[γουμένου]? En tout cas, les nombreux restes de constructions exhumés, en même temps que ce fragment, dans les fouilles entreprises récemment au nord des puits de Bîr-es-Seba', colonnes, plaques de marbre, etc. s'expliqueraient bien dans l'hypothèse que nous aurions là les ruines du monastère de Sylvain. Ce serait un grand pas de fait dans la question si obscure de l'emplacement de Gerar. Pour arriver à une certitude complète, il resterait, comme je l'ai indiqué, à découvrir dans cette région le toponyme de *Aphta*, village voisin du monastère de Sylvain et, par suite, de Gerar. Je recommande ce desideratum à l'attention des futurs explorateurs de la région.

§ 28.

Le Zeus Madbachos et le Zeus Bômos des Sémites.

Dans une étude détaillée que j'ai consacrée autrefois[2] aux inscriptions si curieuses du sanctuaire de Cheîkh-Barakât (région d'Alep), j'étais arrivé à cette conclusion qu'il fallait rejeter la forme Ζεὺς Μάλβαχος, attribuée, sur la foi de copies incertaines, par les éditeurs du *Corp. Inscr. Graec.*, au nom du dieu apparaissant dans les inscriptions, et le rapprochement qu'on avait voulu faire avec le Μαλάχβηλος palmyrénien. Après examen des diverses graphies de ce nom douteux, j'avais conclu que la forme ne pouvait être que Μάδραχος, ou Μάδβαχος, et j'avais mis en avant, pour chacune de ces deux formes, une explication nouvelle par les langues sémitiques, explications subordonnées naturellement à la lecture matérielle que l'on adopterait. Raisonnant dans l'hypothèse de la leçon Μάδβαχος, je suggérais un rapprochement possible avec l'araméen מדבח, *madbah*, « autel », et j'ajoutais, non sans une hésitation compréhensible, vu l'incertitude de la donnée et la hardiesse de l'induction, que cela pourrait faire supposer l'existence d'un Ζεὺς Βωμός, quelque dieu bétyle.

1. *Études d'archéologie orientale*, II, p. 135, 136.
2. *Id.*, II, p. 35-54.

Cette conjecture, si risquée qu'elle pouvait paraître alors, vient de recevoir une remarquable confirmation. L'expédition américaine dirigée par M. Butler, dont je parle plus loin (p. 176), a découvert, non loin de Cheîkh-Barakât, au Djebel Barîcha, un fragment de dédicace ainsi conçue :

Δι Βωμῷ μεγάλῳ ... τὸν πύλον (*sic*) ἀνέστησαν.

Elle a, en outre, relevé à nouveau et très soigneusement les inscriptions mêmes de Cheîkh-Barakât et constaté que la forme exacte du nom du dieu était Μάδβαχος.

Dès lors, l'explication par מדבח = βωμός, « autel », s'imposait et elle a été, en effet, indiquée par M. Littmann, membre de l'expédition. En quoi, il a eu parfaitement raison. On me permettra, toutefois, de rappeler, ce que M. Littmann ignorait, qu'elle avait été déjà formulée il a bon nombre d'années par une induction qui se trouve vérifiée de la façon la plus satisfaisante. Nous pouvons donc poser maintenant avec quelque certitude l'égalité :

Ζεὺς Μάδβαχος = Ζεὺς Βωμός = מדבח (?בעל).

§ 29.

Le dieu Monimos.

Le nom et l'essence du dieu Μόνιμος, formant couple avec Ἄζιζος dans le panthéon sémitique d'Édesse, ont été l'objet d'explications très divergentes (voir Dressler, dans Roscher, *Lexicon ...Myth.*, s. v°). Les uns ont attribué au nom une origine grecque : « qui est resté fidèle » (cf. Talbot, *Œuvres de l'emp. Julien*, p. 130, n. 2); « unus », traduction du nom du dieu Adad, avec le sens que lui prête arbitrairement Macrobe (Bérard, *Orig. des cultes arcad.*, p. 265); d'autres lui ont cherché, avec plus de vraisemblance, mais aussi peu de bonheur, des étymologies sémitiques imaginées *a priori*, p. ex. : מענן = μάντις (Movers, *Die Phoen.*, I, p. 655).

L'inscription palmyrénienne récemment publiée par M. So-

bernheim et enregistrée au *Répertoire d'épigraphie sémitique* sous le n° 30, a jeté un jour nouveau sur Ἄζιζος = עזיזו. Un fait, entre autres, en résulte, c'est que la forme grecque aussi bien que la forme sémitique s'employait respectivement soit comme le nom spécifique du dieu, soit comme nom propre d'homme. Or, le cas est le même pour Μόνιμος; ce nom de personne est, en effet, fréquent dans l'onomastique hauranienne (Waddington, *passim*); il doit être, selon toute apparence, la transcription de quelque nom sémitique qui, s'il était connu, nous révélerait en même temps le nom original de ce dieu énigmatique; mais on n'a pas encore rencontré dans l'onomastique palmyrénienne et nabatéenne un nom propre de personne pouvant représenter la forme sémitique rendue par Μόνιμος.

Je propose de la reconnaître dans le n. pr. d'homme safaïtique מנעמ, dont nous avons trois exemples (n°s 78, 83, 412 de Dussaud, *Voy. au Safâ*); il a été vocalisé par M. Dussaud : *Mounâ'im*; mais rien ne s'oppose, semble-t-il, à ce qu'on le vocalise *Mon'im* = مُنْعِم ; à cet état, il répondrait de la façon la plus exacte au n. pr. de personne Μόνιμος, lequel, dès lors, comme bon nombre d'autres noms gréco-hauraniens irréductibles jusqu'ici à l'onomastique palmyrénienne et nabatéenne, serait à considérer comme propre à l'onomastique spéciale du Safâ.

Le nom de personne étant ainsi déterminé, le nom du dieu le serait du même coup, comme dans le cas symétrique de Ἄζιζος, עזיזו. Ce serait donc un vocable divin ayant le sens général de « bienfaisant, bon ». Je rappellerai l'emploi assez fréquent, dans le Coran, du verbe أَنْعَمَ, en parlant de Dieu, et le n. pr. عبد المنعم qui, rapproché du n. pr. عبد العزيز, nous fournit les éléments du couple Μόνιμος-Ἄζιζος, engagés dans une combinaison onomastique homologue.

Ce vocable Μόνιμος, ainsi interprété, concorderait d'une façon frappante avec le rôle du couple Monimos-Azizos tel que le définit expressément Jamblique cité par l'empereur Julien (*Or.*,

IV, p. 195) : πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τῷ περὶ γῆν ἐποχετεύοντες τόπῳ. Il convient, d'autre part, de tenir compte de l'épithète caractéristique de *bonus* (*puer*, *deus bonus puer*), que reçoit *Azizus* dans les inscriptions romaines; on peut se demander si cette épithète n'appartenait pas en commun à son frère jumeau Monimos qui lui est associé mythologiquement d'une façon si intime qu'il en arrive à se confondre avec lui (parèdres symétriques de Hélios).

Dans l'inscription palmyrénienne que j'ai citée, le couple divin de ארצו et עזיזו est qualifié justement אלהיא טביא « dieux bons » ; dans cette formule, טב correspond littéralement au *bonus* romain.

Cette inscription soulève une autre question que je me borne, pour l'instant, à poser. Ne pourrait-on pas, par voie de substitution, considérer, dans ce couple mythologique, le premier élément ארצו comme un équivalent de l'élément Μόνιμος, premier terme du couple Μόνιμος-Ἄζιζος, étant donnée l'équivalence certaine Ἄζιζος = עזיזו? Le sens étymologique, qui semble être celui de ארצו, se concilierait sans peine avec celui de מנעם.

Déjà Wellhausen (*Reste arab. Heidenthumes*) avait proposé d'expliquer, *a priori*, Μόνιμος par منعم, sans pouvoir faire état de la forme safaïtique מנעם qui, si la lecture est vérifiée, introduit dans le problème une donnée décisive. Noeldeke (*Z. D. M. G.*, 1887, p. 173) avait rejeté cette explication en s'appuyant sur les équivalents syriaques de Μόνιμος : ܡܘܢܡܘܣ, ܡܘܢܝܡܘܣ ; mais on peut répondre que ces formes syriaques sont simplement la transcription directe de la forme grecque.

§ 30

Les noms nabatéens Thomsaché et Abdadousares

M. Dussaud [illegible] pour la Bosra, une inscription grecque [illegible]

[illegible]

J'inclinerais à voir dans Ἄναμος une transcription de אנעם (très fréquent dans les inscr. safaïtiques) plutôt que de ענמו (= Ἄνεμος?).

Le nom de femme Θομσάχη se retrouve dans Wadd. 2099, 2224. Il fait prévoir l'existence d'une forme araméo-arabe תמשך, laquelle sera à משכו comme תעמר est à עמרו, et peut-être même l'apparition d'un n. pr. masculin ימשכו, sur le type de יעמרו (cf., sous réserve, les noms safaïques : ימסכאל, מסכאל, מסך, Dussaud, *op. cit.*, saf. nos 325, 22 *a*, 360 et *passim*).

Le n. pr. féminin Θομαλέχη (Wadd. 2236; et peut-être Θομδέχη, *id.* 2235, à corriger en Θομλέχη malgré une certaine analogie, peut-être plus apparente que réelle, avec Δέμθηχος, *id.* n° 2544??) semble être constitué de même et impliquer une forme תמלך, ayant les mêmes rapports morphologiques avec les n. pr. masculins ימלכו et מלכו.

La vocalisation constante de la première syllabe Θο pourrait faire croire que les n. pr. féminins תמשך et תמלך, de forme verbale, étaient traités comme des sortes de passifs à la mode arabe; cf. cependant la vocalisation תעמר = Θαμάρη (*suprà*, p. 161).

Autre nom nabatéen méconnu. M. Ewing (P. E. F. *St.*, 1894, p. 47, n° 13) a copié à *Oumm el-'Osidj* (Haurân), une inscription mutilée et fruste (accompagnée d'une croix fourchue), qui a été lue ainsi par MM. A. G. Wright et A. Souter :

[Θ]αββ[α]ῖ[ος 'Αβδαλουαρου (?), etc.

La copie d'Ewing donne, en réalité, en 4 lignes :

ΑΔΔ || OCAB || ΔΑΑΟΥ || ΑΡΟΥ

Ce que je lirais plutôt : [Γ]άδδος 'Αβδα(δ)ου[σ]άρου. Γάδδος est le n. pr. nabatéen גדו. Quant à 'Αβδαδουσάρ(ης), c'est un nom nouveau transcrit fidèlement du nab. עבדדושרא; cf. le nom propre nab., homologue que j'ai proposé de lire : Θαιμαδουσάρης = תימדושרא (*Rev. d'arch. or.*, IV, p. 117, n° 32). Remarquer, dans les deux cas, le α employé comme voyelle de liaison entre les deux éléments composants.

§ 31.

Nouvelles inscriptions nabatéennes.

MM. R. Dussaud et Macler viennent de publier un volume contenant le résultat de leur dernière exploration en Syrie, dans la région du Djebel ed-Droûz[1] et du Safâ. Ils en ont rapporté une abondante moisson épigraphique qui fournit un aliment nouveau à nos études.

La première partie du volume (p. 1-135, pl. I-XVII) contient le relevé de 412 inscriptions dites *safaïtiques*, dont un grand nombre sont nouvelles, avec fac-similés, transcriptions, traductions, glossaire et index des noms propres, tableau comparatif de l'alphabet (p. 13), etc.

La seconde partie (p. 137 et suiv.) contient (nos 1-104) un relevé d'inscriptions grecques dont beaucoup sont inédites et plusieurs offrent des données intéressantes pour l'onomastique araméo-nabatéenne ; plus 8 inscriptions nabatéennes : 6 sont nouvelles ; 2 autres, déjà connues, sont contrôlées par de nouveaux estampages et copies.

Je m'occuperai tout d'abord des inscriptions nabatéennes, me réservant de revenir plus tard sur les autres.

Je me bornerai pour le moment à signaler — toutes réserves faites, d'ailleurs, sur la valeur des déchiffrements, basés exclusivement sur le système de M. Halévy — l'importance particulière que me semblent avoir les textes safaïtiques pour la connaissance de l'onomastique gréco-nabatéenne. Plusieurs noms grecs hauraniens dont les formes originales ne se sont pas retrouvées en nabatéen ou en palmyrénien, s'expliqueraient bien par une origine safaïtique ; par exemple קדם (très fréquent), Κάδαμος ; ערמאל, Ἀράμηλος ; ואחד, Ὀάεδος ; עמלת (et אמעלת), Ἀμέλαθος ; אסחר, Ἄσχαρος ; אסלם, Ἄσλαμος ; עסב, עסבת (nab. עשבו ?), Ὄσεβος, Ὄσηβος, Ὀσαίβης (?) ; אחלם, Ἄλαμος ; רביד, Ῥα[μα]δου (?) ;

1. René Dussaud et Frédéric Macler, *Voyage archéologique au Ṣafa et dans le Djebel-ed-Drûz*, avec un itinéraire, 17 planches et 12 figures (Paris, 1901).

בז, Βίζζος; חלבת, cf. Ἄλεβος; מנעם, Μένιμος (cf. *suprà*, p. 165); מחלם (cf. nab. מחלמו), Μοάλεμος, Μόλεμος; מטר, cf. Ματαράνης; צמת (et צמתאל?), Σάμεθος?; cf. toutefois, nab. שמתו, *C. I. S.*, II, 414, סלמא (masc.), Σαλείμαθου (*Rec. d'arch. or.*, IV, p. 160, etc.).

— A. — N° 36, p. 167. *Imtân* (S.-E. de Bosra). Dans une maison, près de la mosquée; mais proviendrait en réalité de *Tell Ma'dz* (à 1/2 heure N. de Imtân; ruines d'un petit sanctuaire). Copie et estampage. Inscr. nab. très bien gravée et conservée.

דנה מסגדא	1	*Cette stèle est celle*
די קרב	2	*qu'a dédiée*
מנעת בר	3	*Mona'tou fils de*
גדיו ל-	4	*Gadiou à*
דושרא ו-	5	*Douchara et*
אערא אלה	7	*à A'ra, dieu*
מראנא די	8	*de notre maître, dieu qui est*
בבצרא בשנת	9	*à Bosra, en l'année*
23 לרבאל	6	*23 (= 93 J.-C.) du roi Rabel,*
מלכא מלך	10	*roi de*
נבטו די	11	*Nabatène, qui*
אחיי ויש-	12	*a fait vivre et a li-*
יזב עמה	13	*béré son peuple.*

Cette lecture, à laquelle je ne vois rien d'essentiel à changer, est due à M. Dussaud, ainsi que les observations suivantes que je résume en petit texte :

Les n. pr. sont connus.

L. 6. אערא ou אערא, le ר ne se distinguant pas du ד. — Cf. *C. I. S.*, II, 218, où le même dieu est qualifié semblablement :

לאערא די בבצרא אלה רבאל

Pour A'ra (A'da?) qui est dans Bosrâ, dieu de Rabel.

אערא est peut-être à rapprocher du personnage mythique de la Genèse אצר, fils de Se'ir. Ce Se'ir personnifie la région montagneuse comprise entre la mer Morte et la mer Rouge et divisée en deux parties : au sud, *ech-Chara*; au nord, *el-Djabal* (Gabalène). A la première correspond *Douchara*, le dieu du Chara,

qu'il faut peut-être reconnaître dans le דישן, דשון de la Genèse, autre fils de Se'ir (leçon primitive = peut-être דישר? cf. די זהב, près du Sinaï); à la seconde pourrait correspondre l'autre fils de Se'ir, אצר = אערא, qui serait alors la divinité propre du Djabal.

Aux exemples connus de dieux considérés comme patrons d'un individu, il faut en ajouter un nouveau tiré d'une inscr. grecque nouvelle de El-Ghariyé (*op. cit.*, p. 205, nº 96): (ε)ἰς θεὸν ['Α]μέρου « pour le dieu de Ameros ». Pour la localisation du dieu à Bosra, comparer le transfert du culte de la désse Allât, d'après *C. I. S*, II, 182 (אלת... די בצלחד), commenté par M. Clermont-Ganneau (*Rec. d'arch. or.*, II, p. 373), en tenant compte des indications du *C. I. S.*, II, 113 et de l'inscr. gr. des *M. N.* du D. P. V., 1899, p. 41[1].

L. 11-13. די אחיו ושיזב עמה. Ce même protocole se retrouve dans une autre inscr. du roi Rabel découverte par les auteurs non loin de là (cf. plus loin, inscription D), avec la variante orthographique : שזב. La lecture et l'interprétation de שיזב, שזב, sont dues à M. Clermont-Ganneau. Ainsi se trouve justifiée la lecture de M. de Vogüé pour la fin de *C. I. S.*, II, 183, qui pourrait être complétée ainsi :

לרבאל [מלך נבטו] די אחיי עמה ו[שיזב עמה]

Je réserve pour tout à l'heure (inscription D) l'exposé et la discussion des déductions et inductions chronologiques et historiques que M. Dussaud tire de ce texte important. Je me bornerai pour l'instant à quelques remarques de détail.

L. 9. רבאל; le ב affecte la forme finale ; le lapicide semble avoir voulu faire ressortir ainsi les éléments constitutifs du n. pr. רב־אל.

L. 12. אחיי. Remarquer la forme différente des deux י, médial et final, liés ensemble.

Il me paraît difficile de restituer ו[שיזב עמה] à la fin de *C. I. S.*, II, 183, le régime עמה étant déjà exprimé après אחיי ; il faudrait, au moins, [ושיזבה]; mais il se peut aussi que le second membre de la formule fût d'une autre nature : soit שיזב, soit même un autre verbe, suivi d'un régime tout différent [« qui a vivifié son peuple et qui a sauvé son... » ; ou : « et qui a... (son)... ? » ; ou même, tout court : « et qui a... ».

La comparaison de ce protocole nouveau avec celui d'Arétas IV, רחם עמה, semble assurer, dans ce dernier, le sens, généralement admis, de עמה = « son peuple », et exclure celui de « son

1. Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 114.

bisaïeul », que j'avais autrefois mis en ligne (*Rec. d'arch. or.*, II, p. 365). Il convient toutefois de relever une différence essentielle dans la structure grammaticale des deux formules; dans le cas d'Arétas IV, l'emploi du participe constitue un véritable titre visant une certaine qualité permanente du roi : « aimant son peuple »; dans le cas de Rabbel II, l'emploi de la tournure די, avec les verbes au parfait, au lieu de participes מחיי, משיזב, vise plutôt un certain *acte* dont le roi tire honneur et dont il serait important de déterminer les circonstances historiques. J'examinerai plus loin, à propos de l'inscription D, ce dernier côté de la question.

— B. — N° 43, p. 175, près de *Imtân* (S.-E. de Bosra). Dans un champ. Basalte.

והבאלהי	1	*Wahballahi,*
בר שעדאלהי	2	*fils de Sa'adallahi.*

Je ferai remarquer que les trois ה affectent la forme dite finale (fermés par en bas), bien qu'ils fassent fonction de lettre médiale; l'inscription, en beaux caractères fort nets, paraît être bien conservée, et la copie tout à fait fidèle. Ce détail paléographique est important, et j'en tirerai parti plus loin pour une explication nouvelle de l'inscription H.

— C. — N° 59, p. 185. *Tell Ghariyé* (S.-E. de Bosra). Lectures et observations de M. Dussand :

1 Ῥαββά
2 νης Μο-
3 [ε]ίθου.
5 רבאנ[א]
4 מעיתו

Rabbana fils de (?) *Mo'itou.*

L. 1. רבאנא, Ῥαββάνης; cf. Ῥαββουνι des Évangiles et רבינא, à lire ainsi au *C. I. S.*, II, 287, au lieu de רבינא ou[1] de רפינא = Ῥουφῖνος.

L. 2. מעיתו, Μοείθου; cf. Wadd., n° 2483.

1. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 122, n. 1.

L'omission de בר peut faire douter si le second nom est un patronymique ou un double nom du personnage.

Le grec lève ce dernier doute, et montre que le second nom est bien un patronymique ; par suite, on serait amené à dégager le mot בר des éléments indistincts terminant la l. 4 ; cela raccourcirait d'autant le nom, à lire peut-être : רבא, au lieu de רבאנא, dont la désinence est faite pour surprendre. L'addition de la terminaison *ανης* serait alors imputable à la transcription grecque (à moins que la désinence ן ne fût interchangeable avec la désinence א sur le terrain même du nabatéen) ; cf. le n. pr. nab. פקדא (comparer le subst. פקדון), transcrit peut-être Φακιδάνης, en corrigeant ainsi le n. pr. invraisemblable Ψακιδάνης de Wadd. 2206 ? Pour רבא, cf. les n. pr. juifs fréquents רבא, רבאי, רבן, רב (cf. Ῥάϐϐου, génit., Wadd., 2412 *l*, et Dussaud et Macler, *op. cit.*, p. 207, n° 87). On pourrait être tenté de lire רבאל, mais le grec exclut cette lecture.

Le n. pr. מעיתו ne s'est pas encore rencontré et le ת est douteux dans la copie ; la lecture מעירו, n. pr. très fréquent (cf. Μοάιερος, Μόγαιρος, etc.), ne serait pas impossible ; mais elle entraînerait, pour la copie du grec, la correction de Μοεί(ρ)ου, là et aussi dans Wadd. 2483. La lecture מעיתו étant assurée, la forme serait incomparable à مُغيث, et Μόγιτος (Wadd. 2203 *c*) pourrait en être une autre transcription qui serait exactement à Μέειθος comme Γαῦτος est à Αὖθος (= עותו, radicalement apparenté à מעית ; غاث « secourir » يغوث ; cf. le n. du dieu nabatéo-arabe יעית) ; dans ce cas, noter la variation de ת = θ et τ, variation, peut-être liée à la façon de rendre le ע (omission normale = ع ; et γ = غ ?) et obéissant peut-être, en grec même, à la loi sémitique de l'harmonie des emphatiques et gutturales. Pour ת = ט, au lieu de θ, cf. la bilingue *C. I. S.*, II, 162 : חמרת = Χαμράτη, et אדינת = Ὀδαίνατος (et non Ὀδαίναθος comme donne le *C. I. S.*, cf. Wadd. 2320).

— D. — N° 62 *a* et 62 *b*, p. 186. *Tell Ghariyé.* Dans la cour d'une maison, sur le petit côté de deux longues dalles de basalte.

Les deux textes sont écrits de la même main et, selon M. Dussaud, ils doivent avoir fait partie d'une même inscription gravée

sur le rebord d'une cuve de sarcophage, qui aura été dépecée ultérieurement. Il les lit ainsi :

a. 1 דנ[ה] ארכתא די עבד עדורו
2 בר גשמ[ו] לשיעאל . . .

Ceci est le sarcophage qu'a fait 'Adoûro (?)
fils de Gachmo pour Chî'a'el...

b. 3 אב שנת עשרי[ן ו]שת לרבאל מלכא מל־
4 ך נבטו די אחיי ושזב עמה

mois de Ab de l'année 26 du roi Rabel, roi de Nabatène,
qui a fait vivre et a sauvé son peuple.

Il ajoute les observations et commentaires suivants :

L. 1. ארכתא, probablement transcription du latin *arca* « sarcophage ».

L. 2. גשמ[ו], le ו doit se cacher dans les excroissances du מ. — שיעאל, nom propre d'homme, est quelque peu douteux; entre le ש et le י, il y a un vide suffisant pour avoir contenu une lettre; שריעאל? — La fin de la ligne (6 lettres) ne donne rien de satisfaisant.

L. 4. שזב = שוזב; cf. l'orthographe צלמשזב du *C. I. S.*, II, 113. La formule protocolaire se retrouve identique dans l'inscription A.

L'an 26 de Rabel II = 96 J.-C. recule d'un an la durée de son règne jusqu'ici connue : l'an 25 = 95 J.-C., *C. I. S.*, II, 183.

Observations chronologiques et historiques sur les inscriptions A et D. - La formule protocolaire du roi est identique (à une légère variation d'orthographe près) à celle de l'inscription A et analogue à celle fournie par l'inscription du *C. I. S.*, II, 183. Les inscriptions qui la portent sont datées des années 16 (?), 23 et 26 du règne de Rabel II. Deux inscriptions, *C. I. S.*, II, 224 et 122 (*corr.* 225), datées respectivement des années 2 et 4 du même règne, l'ignorent. Donc ce protocole ne fut adopté qu'entre l'an 74 et l'an 86 de notre ère. C'est dans cet espace d'une douzaine d'années qu'il faudra rechercher l'événement qui a pu inspirer à Rabel II le désir de s'attribuer une formule qui paraphrase le titre de Σωτήρ.

La comparaison de l'inscription A, avec *C. I. S.*, II, 218, prouve que, dans cette dernière inscription, il faut entendre l'expression : אערא... אלה רבאל « A'ra .... dieu (du roi) Rabel (II) ». Or cette inscription est datée du mois de Nisan de la première année d'un roi Malikou (מלכו מלכא); on a cru jusqu'ici qu'il s'agissait de Malikou III, prédécesseur de Rabel II et que l'inscription était de l'an 39 J.-C.; il faut désormais admettre qu'il s'agit d'un Malikou IV, lequel aurait régné postérieurement à 96 J.-C., jusqu'à 106 J.-C., époque de la réduction de la Nabatène en la province romaine d'Arabie. Il se peut que, dans

C. I. S., II, 195, l'an 2 de Malikou soit à rapporter non pas à Malikou III, mais à ce Malikou IV, véritable dernier roi de la dynastie.

L. 1. דנה; on attendrait plutôt דא; peut-être faut-il lire réellement ainsi? Sur le carnet de M. Dussaud qu'il a bien voulu me communiquer, le ד est marqué très faible, la tête de la lettre suivante porte du fruste et la 3[e] pourrait être aussi bien א que ה. Ou bien, en tenant compte du retrait du début de la ligne, faudrait-il admettre : עבד (ou דא) די ארכתא א(ת)...? Ou bien ארכתא est-il la transcription d'un mot grec masc. ou neutre, se terminant en χθ(ος, ον)?? — ארכתא? Quant à l'explication par *arca*, elle soulève bien des objections. Le mot fait penser à ערכיתא du *C. I. S.*, II, 350, l. 2; mais il faudrait justifier le changement ע = א. Cf. اريكة « lit d'apparat, trône »??

Il ne me paraît nullement démontré, d'ailleurs, qu'il s'agisse d'un sarcophage dont nous aurions deux fragments; l'inscription, courant sur la tranche de la cuve, aurait été, dans ce cas, disposée d'une façon bien insolite. Les deux dalles pouvaient faire partie d'un ensemble tel qu'elles étaient superposées à une certaine distance l'une de l'autre : par exemple, le linteau et l'appui d'une fenêtre (dans ce dernier ordre d'idées, cf. ארכתא et חרך?? cf. aussi ארבה bibl.?, mais la 3[e] lettre ne peut guère être un ב); ou bien le dessus et le dessous d'une petite *cella* affectant une forme plus ou moins architecturale, avec jambages formés d'autres dalles ou colonnettes servant de support? La disposition des lignes gravées sur les tranches antérieures des deux dalles s'expliquerait assez bien dans une hypothèse de ce genre; elles se feraient suite sans lacune. Dans ce cas, l'inscription aurait un caractère non pas funéraire, mais religieux.

עדודו? La forme פעילו est rare dans l'onomastique nab.; cf., pourtant, שכוחו *C. I. S.*, II, 218.

L. 2. Il me semble qu'on peut lire toute la ligne (en empruntant le א final au commencement de la ligne suivante) :

בר גשמ(ו) לשיע אלקום אלהא

fils de Gachmou (?) pour CHI' ALḲUM *le dieu??*

Ce dieu nouveau שיע אלקום serait alors le même que celui qui apparaît dans une inscription palm. encore inédite, datée de l'an 131 et connue seulement jusqu'ici par une citation partielle d'un rapport sommaire de Butler[1] (et Littmann) qui, d'ailleurs, n'ont pas fait le rapprochement avec notre inscription nab. Il convient d'attendre la publication de l'inscription palm. pour se prononcer définitivement. Si elle confirme mon rapprochement, il restera à déterminer la personnalité de ce dieu énigmatique qui appartient peut-être au panthéon proprement nabatéo-arabe. L'élément שיע rappelle le toponyme hauranien سيع (Σεία) où s'élevait un grand sanctuaire nabatéen (cf. *C. I. S.*, II, 163); cf. aussi سيغ (distinct de سيق), à Pétra, dans l'ouest; et, pour mémoire, la divinité préislamique سواع? Si le ש = ش, comparer les dérivés de la racine شاع (شيّع ? شايع ? شياع ?) etc. cf. aussi le n. pr. شَيْعُ الله. L'élément אלקום est-il القَوْم ou القوّام? Il faut peut-être tenir compte des noms propres nabatéens théophores עבדקום (Lidzbarski, *H. N.*, *s. v°*) et... עבדשי?א (Euting, *Sin. Inschr.*, n° 431; cf. n° 317 : ... עבדש). A noter la locution : شَوَّعَ (= شَيَّعَ) قومه, alléguée par les lexicographes arabes pour expliquer شِيعَة. Notre nouveau dieu correspondrait-il au mystérieux *Theandrites* ou *Theandrios* des Nabatéens, distinct de Dusares, ou bien encore à ce prétendu Moïse que, disait-on, ils adoraient comme un véritable dieu?

L. 3. אב; si c'est le nom du mois, il faudrait admettre qu'il était précédé du mot (ב)ירח et, par suite, qu'il manque, au moins, une ligne intermédiaire, ce qui est peu probable. Le א pourrait être le reste du pron. démonstratif [ד]א; mais il est plutôt à rapporter au mot אלה terminant la ligne 2, bien que le ה affecte la

1. Howard Crosby Butler, *Report of an American archaeological expedition in Syria 1899-1900* (Extrait du *American Journal of Archaeology*, IV (1900), n° 4, pp. 415-440).

forme finale. Dans les deux cas; le ב serait la préposition commandant le mot שנת.

Le raisonnement chronologique de M. Dussaud sur l'apparition du titre caractéristique de Rabbel II dans le protocole de ce roi doit être rectifié et complété sur quelques points. Ce titre lui est donné, en réalité, en l'an 23 de son règne = 93 J.-C. (inscr. A); en l'an 25 = 95 J.-C. (*C. I. S.*, II, 183; sous une forme un peu différente, peut-être moins complète?), et en l'an 26 = 96 J.-C (inscr. D). Néanmoins il ne le porte pas — soit qu'il ne l'eût pas encore reçu, soit qu'on l'ait omis — non seulement en l'an 2 (*C. I. S.*, II, 224) et en l'an 4 de son règne (*C. I. S.*, II, 225), mais aussi — ce qui est remarquable — en l'an 24 de son règne = 94 J.-C. (*C. I. S.*, II, 161), c'est-à-dire à un moment où l'on a cependant maintenant la certitude que ce titre était en usage depuis un an au moins. Ce dernier fait pourrait autoriser, à la rigueur, l'hypothèse d'une omission semblable pour les inscriptions des ans 2 et 4, bien qu'il soit plus vraisemblable que Rabbel n'ait pris ce titre que vers la fin de son règne. En tout cas, à n'en juger que par les jalons épigraphiques connus jusqu'ici, l'espace de temps où l'existence de ce titre est constatée se réduit à 4 ans (23-26 du règne de Rabbel = 93-96 J.-C.).

Bien des hypothèses peuvent être émises sur le fait qui a pu valoir à Rabbel ce titre qui le proclame bienfaiteur de son peuple; par exemple, en s'appuyant sur le sens spécial prêté par les Septante au *hiphil* de חיה dans *Gen.*, L, 20 (להחית עם־רב, ὅπως ἂν... τραφῇ λαὸς πολύς), on pourrait imaginer que Rabbel II avait rendu à son peuple le même service qu'Hélène d'Adiabène et Izates aux Juifs, à l'occasion d'une famine (Fl. Jos., *Ant. J.*, XX, 2, 6); cf. le grand mouvement qui se manifeste, vers cette époque, dans le monde antique, en faveur de l'organisation de l'assistance publique, et les institutions alimentaires de Nerva et de Trajan, etc. Je montrerai plus loin, en proposant une explication nouvelle de l'inscription sinaïtique, jusqu'à ce jour si obscure, de Euting, n° 493, que les Nabatéens semblent bien avoir eu une institution charitable analogue à celle de l'année sabbatique et destinée

à assurer le « droit des pauvres ». Serait-ce Rabbel II qui l'aurait créée, peut-être bien à l'imitation de l'usage juif, ou qui, tout au moins, l'aurait confirmée et développée, méritant par là ce titre de bienfaiteur de son peuple? Mais on peut se demander aussi si ce titre ne correspondrait pas plutôt à une certaine attitude politique prise, à un moment donné, par Rabbel II vis-à-vis de la puissance romaine qui menaçait déjà l'indépendance nabatéenne, attitude qui a peut-être justement provoqué ou hâté la catastrophe finale ; ce ne serait pas le premier exemple, ni le dernier, d'un prince qui, se posant en sauveur de son peuple, en aurait par cela même causé la perte. Dans cette hypothèse, on s'expliquerait assez bien pourquoi ce titre est omis dans *C. I. S.*, II, 161, malgré que cette inscription soit de l'an 24 de Rabbel = 94 J.-C.; D'meir, d'où elle provient, était dans le rayon immédiat de Damas, et le dédicant avait peut-être de bonnes raisons pour passer prudemment sous silence un titre qui pouvait sonner comme un défi aux oreilles des Romains maîtres de la région.

Quant à l'adjonction à la dynastie nabatéenne d'un dernier roi, Malchus IV, la conjecture proposée par M. Dussaud s'appuie sur des arguments très sérieux, et elle devra être examinée avec attention. Il est difficile de contester que le dieu A'ra, dans l'inscr. A, ne soit pas présenté comme le dieu particulier du roi régnant (מראנא), c'est-à-dire de Rabbel II, et il est bien tentant, dans *C. I. S.*, II, 218, datée de l'an 1 d'un roi Malikou, de comprendre de même : אערא... אלה רבאל : « A'ra... dieu (du roi) Rabbel (II) », ce qui entraînerait, en effet, forcément la conséquence admise par M. Dussaud. Il est certain qu'entre la dernière année connue de Rabbel II et la réduction de la Nabatène en province romaine (96-106 J.-C.), il y a largement place pour loger un nouveau roi. Toutefois, l'on peut encore se demander — et c'est ce point que devra élucider la critique — si la dévotion spéciale de Rabbel II pour le dieu A'ra n'était pas un héritage de ses ancêtres, notamment de ceux qui avaient porté le même nom que lui-même dans la dynastie (celui que nous appelons Rabbel I,

voire des homonymes antérieurs). Dans ce cas, on pourrait toujours dire que le Malikou de *C. I. S.*, II, 218, est bien Malikou III et que le dieu A'ra y est mentionné comme patron des Rabbel en général et, en l'espèce, de Rabbel I.

— E. — N° 76, p. 195.

Kharaba (à 1 h. 25 N.-O. de Bosra). Sur une stèle (arrondie en haut). M. Dussaud lit :

1 [ל]עב[י]ש[ת]
2 אנתת־
3 ה שעוזר

A 'Obaisat, sa femme Cha'ouzar (?).

Je serais tenté de lire plutôt, sans restituer un ל pour lequel, d'ailleurs, il n'y a pas de place sur la pierre : ע...ת אנתת כיש...ו « une telle, femme d'un tel »? Cf. pour cette formule concise d'épitaphe, *C. I. S.*, II, 175.

Les noms pr. demeurent toujours très douteux. Dans celui de la femme, la 2e lettre peut être ל, נ, ב; ensuite pourrait venir à la rigueur un ה? le ש est problématique. Entre autres combinaisons, on pourrait songer à עליכת; mais on n'a pas de preuve que ce mot, employé comme substantif en nabatéen, l'ait été comme nom propre.

Quant au nom du mari, la restitution מישלכו, à laquelle on pourrait songer, s'écarterait beaucoup de la copie; כישעדו ne s'est pas encore rencontré; cf., toutefois, Μασαδάθου, n. pr. m. (Wadd. 2084; cf. *Rev. bibl.*, VII, p. 99) impliquant p.-ê. l'existence de משעדת? Faudrait-il lire : כישכו בר... (ou משעו?) en admettant l'existence d'une quatrième ligne qui aurait contenu le patronymique??

— F. — N° 77, p. 195.

Kharaba. Dans une cour; fruste. M. Dussaud lit :

1 דא ר[בעת]א די עבדו ענא ו . . .
2 ורעז אלה[א ד]י . . .

Ceci est le רבעתא *qu'ont fait 'Ana (?) et... à ... et à Ra'az (?) les dieux de...*

רבעתא serait le même mot qu'au *C. I. S.*, II, 160; ענא ou אעל, un nom propre d'homme, et ראז ou דאז, le nom d'un dieu inconnu terminant l'énumération de ceux à qui l'offrande était consacrée.

Je ferai remarquer que ר[בעת]א est une lecture très douteuse; la 2e lettre semble être plutôt un *yod*; peut-être faudrait-il chercher là la transcription de quelque mot grec (די(ב)תרא, διαϐάθρα) ou autre? — ענאו est bien plutôt à lire : ענ(מ)ו, ‘*Anemou*, nom propre connu et fréquent.

La ligne 2 semble débuter par un second nom propre de personne, précédé de la conjonction ו et terminé en אלהי... p. ê. רעואלהי, nom nouveau qui rappellerait le n. pr. midianite : רעואל? (*C. I. S.*, II, 361) et safaïtique : רעואל (Dussaud, *op. cit.*, p. 61, n° 93).

Le tout pourrait alors se rétablir ainsi :

1 דא די . . . א די עבדו ענמו
2 ורעואלהי [בנ]י י[עמרו . . .]
3 . . . .
4 . . . .

*Ceci est la * qu'ont faite ‘Anemou et Ra'oualli, fils de Ya[‘amrou?]..*

Il ne manquerait rien à la fin de la ligne 1 ni au commencement de la ligne 2. L'inscription devait se poursuivre dans deux autres lignes, comme le montre la disposition matérielle du cartouche d'encadrement.

— G. — N° 30, p. 161. *Sahwet*[1] *el-Khiḏr*. Sur les quatre faces d'une pierre carrée servant aujourd'hui d'abaque à une colonne du narthex de l'église Saint-Georges.

C'est l'inscription du *C. I. S.*, II, 188, connue seulement jusqu'ici par des copies tout à fait insuffisantes. M. Dussaud en a

1. M. Dussaud fait remarquer que le nom est سهوة *Sahouet*, et non, comme il est écrit au *Corpus* : زهوة *Zahouet*. Il me paraîtrait intéressant de vérifier si la prononciation réelle ne serait pas صهوة, toponyme qui serait alors à rapprocher du mot nabatéen צחות (*C. I. S.*, II, 350; l. 2, et 354, l. 2).

pris un bon estampagne qui change sensiblement les lectures proposées autrefois. Voici la sienne :

1 ד]נה מסגדא די בנה ועבד
2 עותו ה . . [ב]ר גו . .
3 הת·ק·שו·ועל חיא
4 . . . .מלך נבטו] שנת 10

Ceci est la stèle qu'a construite et faite 'Aoutou... fils de... pour le salut ⌈*d'un tel, roi de Nabatène*⌉. *En l'année 10.*

L'inscription paraît complète, dit M. Dussaud et, comme il n'y a pas de place après la date pour la mention du roi, il faut admettre cette mention au commencement de la ligne.

L. 1. L'emploi de בנה me semble poser à nouveau la question de savoir si le מסגד est une simple stèle, ou bien le lieu de vénération, le مسجد, sur lequel la stèle etait érigée à titre commémoratif; cf. pourtant l'emploi du verbe קרב dans l'inscr. A.

Je comparerai la paléographie de די בנה à *C. I. S.*, II, 185, l. 1-4, où il faut p.-ê. lire : די בנה נשבו (דנה מסגדא), au lieu de וקף ברנשבו (*C. I. S.*), ou de : די עבד נשבו, comme j'avais proposé de lire dans le temps[1]; en tout cas, la comparaison semble assurer la lecture די au lieu de וק. Remarquer dans ces deux inscriptions la forme toute particulière du *yod* (ᄾ), forme non encore enregistrée dans les tableaux alphabétiques d'Euting et de Lidzbarski.

L. 2. עותו : l'estampage confirme cette lecture que j'avais proposée autrefois par conjecture (leçon du Collège de France, 18 mars 1896). — Quelque titre gréco-romain se cache p.-ê. dans le groupe suivant, si énigmatique :

ה . . . ר גו {בר / נר} י . . . .

L. 3. Peut-être, mais très douteux : ???הנאו בר אשודי la 3ᵉ lettre pourrait être un מ, la 5ᵉ un י, la 8ᵉ un ט ou un ל.

1. *Rev. d'arch. or.*, II, p. 374, nº 3.

L. 4. Peut-être avant שנת, traces de la préposition ב?, et, auparavant, celles du groupe טו? (= [מלך נב[טו...), ou bien celles d'un א? ce qui impliquerait un protocole royal abrégé, dans le genre de celui de *C. I. S.*, II, 161, 174, 218, 349 : [מלכא *un tel*]??

Après le signe numérique 10, je distingue encore, sur l'estampage, un petit trait concave ?, appartenant peut-être au signe numérique 5; l'année du règne serait alors, au moins, la 15ᵉ. Peut-être, après les signes numériques, faut-il encore restituer לה « de lui », c'est-à-dire « de son règne »; la copie de Waddington note expressément un « vide » à cet endroit; il peut être suffisant pour avoir contenu ces deux lettres. La formule serait identique à celle de *C. I. S.*, II, 196, l. 8, et je serais tenté de la restituer également à la fin de la ligne 4 de *C. I. S.*, II, 158, au lieu de [למלכותה].

— H. — N° 74, p. 193. *Bosra.* Inscription gravée sur une pierre encastrée dans le mur d'une construction en face de l'édifice dit *Deïr er-Rahab* (ou *Deir El-Mouslim*). L'inscription était déjà connue et a été l'objet de divers essais [1].

M. de Vogüé, s'aidant d'un estampage pris par le P. Séjourné, avait proposé de lire :

1 דנה גדרא כלה ואמי . ת

2 וכריא די בנה תימו בר [נ]ש[יגו]

3 לדושרא ו . . ית אלהיא . . . . .

1 *Ce mur tout entier ainsi que les.....*

2 *et les citernes ont été construits par Taïmou, fils de Nousaïgou...*

3. *pour Doušara et... it, dieux.....*

Il y ajoutait un savant commentaire dont je résume ci-dessous les points essentiels :

L. 1. גדרא « mur, enceinte » sacrée, il s'agit d'un *haram*. Cf. hébr. גָּדֵר, targ. גְּדֵירָא, arab. جدر.

1. Rév. Ewing, Palest. Expl. Fund, *Q. Statem.*, 1895, p. 343 : copie figurée (d'après laquelle j'ai étudié le texte au Collège de France, fév. 1896). — De Vogüé, *Journ. as.*, IXᵉ série, t. X [1897], p. 209-214 (grav. estamp.).

אמי.ת; désigne une construction, mais laquelle? Le ת est douteux; sans doute un dérivé de la racine אמן « soutenir, appuyer, construire ».

L. 2. כריא termine l'énumération des travaux. Cf. hébr. כָּרָה, ar. كرا « creuser la terre ». Probablement « des fossés et des citernes ».

נש[יגו], restitution conjecturale; le nom se rencontre dans les inscriptions sinaïtiques (Euting, 15, 27, 169, etc.); נשנכיה serait trop long.

L. 3. לדושרא « en l'honneur de Doušara ». Sur l'emploi du ל avec ce sens, cf. *C. I. S.*, II, 176, 182. — דושרא, lecture à peu près certaine. Le nom est suivi d'un autre nom de divinité en quatre lettres dont les deux dernières sont très probablement ית. — Après אלהיא, il y avait encore sept ou huit lettres dont la première était peut-être un ב.

M. Dussaud a copié à nouveau, avec soin, le texte et estampé la dernière ligne. Il suit en général la lecture de M. de Vogüé et ne s'en écarte que pour la dernière ligne, où il lit : ושרית « et le reste (des dieux) » ; שרית serait, suivant lui, l'équivalent de שארית dans une inscription nabatéenne de Pétra (de Vogüé, *J. as.*, 1896, II, p. 493) et dans *C. I. S.*, II, 235 [1].

La pierre a perdu quelques lettres à gauche depuis le passage de Ewing.

J'aurai à présenter, de mon côté, une observation portant sur deux points :

L. 1..... ...כלה ואמי ; peut-être faut-il lire : ...די הוא מי « qui était [ruiné ?] » ? Le 2e caractère ressemble beaucoup plus à un י qu'à un ל ; le 1er, il est vrai, ressemble plus à un כ qu'à un ד, mais une variante de la copie Dussaud (son carnet) lui donne formellement l'aspect d'un ד ou ר. Toutefois, le ה affecte certainement la forme finale, ce qui pourrait paraître une objection grave contre cette conjecture; à remarquer cependant, qu'à la l. 3, le ה de אלהיא a également la forme finale (du moins, dans la copie Dussaud); d'ailleurs, le ה médial se présente parfois avec la forme dite *finale* ; cf. le triple exemple dans l'inscr. B et aussi au Sinaï (Euting, *Sin. Inschr.*, pl. 38-39). — ... מי ; on pourrait songer à מיוטא, ܡܘܛܐ, ܡܘܛܐ « menacer ruine », mais la copie Ewing n'est pas favorable à la restitution d'un ט.

1. Selon Clermont-Ganneau, *Rev. d'arch. or.*, IV, p. 285 et Lidzbarski, *Handb. N. S.*, p. 371.

L. 2. כריא est peut-être au singulier, et peut-être le sens de « fossé » est-il préférable ? un mur d'enceinte comportant assez naturellement un fossé d'où souvent ses matériaux même sont tirés.

§ 32.

L'inscription sinaïtique des trois Augustes.

Voici comment je propose définitivement de lire l'inscription sinaïtique n° 457 d'Euting, qui est une des plus importantes de cette série et, qui, malgré plus d'un essai[1], n'a pas dit encore son dernier mot :

1 דכיר תימאלהי בר יעלי שנת מאה על
2 (מר)ין ? על תלתת קיסרין

1 *Soit en souvenir Taimallahi fils de Y'ala. L'an 100. — Pour*
2 (*le salut de*) *nos seigneurs?, les trois Césars* (*Augustes*)*!*

L. 2. — Le mot énigmatique רמין est peut-être tout simplement une interversion de מרין, par suite de quelque erreur du lapicide. מרין serait alors : ou le pluriel absolu de מר, מרא « les seigneurs », titre tombant sur קיסרין, *Césars*, qui est au même état grammatical ; ou le pluriel à l'état construit avec le suffixe pronominal ן = נא : « nos seigneurs ». On peut objecter, il est vrai, que l'on attendrait plutôt מרינא, d'après les analogies nabatéennes (cf. le titre couramment appliqué au roi מראנא); mais on serait en droit d'invoquer la forme palmyrénienne מרן « notre seigneur » (Vogüé, *C. I. S.*, P. n° 25). Vers cette époque, le nabatéen avait pu subir une évolution orthographique qui le rapprochait du palmyrénien ; je montrerai, tout à l'heure, un nouvel exemple de ce fait dans l'orthographe עניא pour ענוי, au n° 463 du Sinaï.

קיסרין. Le sens propre semble être *Augusti* et non *Caesares*,

1. Euting, *Sinaït. Inschr.*, n° 457 ; Berger (avec observations de Clermont-Ganneau), *Rev. crit.*, 1892, 26 déc., p. 489 ; Lidzbarski, *H. N.*, p. 457, n° 38.

malgré l'identité du mot. Comparer l'inscription nabatéenne, *C. I. S.*, II, n° 170, où le titre unique de קיסר, donné à l'empereur Claude, ne le désigne pas comme simple César, mais en tant qu'Auguste, investi du pouvoir impérial dans toute sa plénitude; cf. surtout la bilingue palmyr. Vogüé, n° 25, où σεβαστός est formellement rendu par קסר (et justement avec l'adjonction du qualificatif מרן). Il résulte de là que, chez les Syriens, le titre de César avait pris une valeur intensive comparable à celle qu'il a fini par prendre dans nos langues européennes : *Kaiser*, *tsar*, etc. L'acclamation de l'inscription sinaïtique :

על מ(רי)ן על תלתת קיסרין

équivaudrait donc littéralement, comme je l'avais déjà indiqué[1], mais avec moins de rigueur peut-être, à la formule romaine :

Pro (*salute*) *dominorum nostrorum* AVGGG (i. e. *Augustorum trium*):

M. Euting et M. Noeldeke, suivis par M. Lidzbarski, lisaient « l'an 106 » de l'ère de Bostra = 210-211 J.-C., et croyaient qu'il s'agissait de la succession, sur le trône, de Septime Sévère, mort le 4 février 211 et de ses deux fils appelés à le remplacer; c'est en raison de cette circonstance que l'année caractérisée par cet événement aurait été appelée « l'année des trois empereurs »[2].

J'étais, et je suis encore d'avis, au contraire, que l'acclamation, complètement indépendante de la date, n'a aucun rapport

1. *Rev. Crit.*, l. c. En grec : ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κυρίων (ἡμῶν), etc.

2. Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien une telle conception est, d'ailleurs, peu logique en soi. Qu'on dise, en disant d'une année *révolue*, que c'était « l'année des trois empereurs », cela peut se comprendre à la rigueur; mais tant que l'année n'est pas close, ce serait bien imprudent; car comment peut-on savoir qu'il n'y aura pas accession d'un quatrième monarque?

Je ne mentionne que pour mémoire l'hypothèse à laquelle s'était attaché, un moment, Renan, mais qu'il avait fini, avec raison, par abandonner : à savoir qu'il s'agissait de l'an 100 « selon les Romains » (על רמין), c'est-à-dire de l'ère d'Actium = 68 J.-C , année qui serait appelée « année des trois empereurs », parce qu'elle avait vu se succéder sur le trône Galba, Othon, Vitellius.

avec elle; que cette date, à lire en réalité : « l'an 100 » (de l'ère de Bostra) = 204-205 J.-C., tombe en plein règne de Septime Sévère, et que l'acclamation vise, avec cet empereur, ses deux fils Caracalla et Géta associés par lui à l'empire, *de son vivant même*.

Toutefois, si l'on admet avec moi que תלתת קיסרין = AVGGG, on se heurte, en apparence, à une difficulté de l'ordre historique et chronologique. En effet, d'après les historiens et les manuels, Caracalla a reçu le titre de *Caesar* en 196, celui de *Augustus* en 198; mais Géta, nommé *Caesar* en cette même année 198, n'est devenu *Augustus* qu'en 209; on ne pouvait donc pas, dira-t-on, parler de trois *Augusti* en 204-205.

A cela je répondrai par des faits précis que me fournit l'épigraphie romaine. Dans plusieurs inscriptions romaines d'Afrique[1], on donne à Géta le titre de *Augustus* avant 209, époque à laquelle il le reçut officiellement; on a des inscriptions de cette provenance où Géta est qualifié de *Augustus* en 203 et même en 198. Par conséquent, la formule AVGGG, ou ce que je propose de considérer comme son équivalent réel, ת"ק", peut parfaitement avoir été employée dans une inscription de la province d'Arabie datée de l'an 204-205.

Je ne crois pas inutile de rappeler, à ce propos, que Septime Sévère se rendit d'Égypte en Palestine, à la fin de l'an 200, accompagné de sa femme Julia Domna et de son fils Caracalla (l'histoire ne parle pas de Géta, il est vrai, mais il pouvait être du voyage). Un pareil événement avait pu produire dans la population nabatéenne du Sinaï, qui avait peut-être fourni des convoyeurs et des chameaux au cortège impérial, une certaine sensation dont cette inscription, avec son acclamation de circonstance, nous aurait conservé l'écho. Au fond, c'est tout bonnement du *Vive l'empereur!* ou du *Vive le roi!* tel que l'entend le populaire de tous les temps.

1. Cf. les observations du *C. I. L.*, VIII, p. 974, au n° 9035 et celles de Héron de Villefosse, *Bull. arch. du Com.*, 1892, p. 454, au n° 3.

§ 33.

L'année sabbatique des Nabatéens et l'origine des inscriptions sinaïtiques et safaïtiques.

Comme le savent ceux qui se sont occupés de la question, on n'est pas encore parvenu, malgré des efforts répétés, à se mettre au clair sur la fin, si obscure, de l'inscription sinaïtique n° 463 d'Euting, qui ne le cède guère en importance à l'inscription n° 457, dont je viens de traiter, si même elle ne la surpasse, car elle semblait à tous contenir la mention d'un événement historique qu'il eût été bien intéressant de préciser.

Je vais essayer de montrer que ce mirage historique doit s'évanouir sans retour, pour faire place à une réalité d'un ordre tout différent mais offrant, néanmoins, un grand intérêt par le jour inattendu qu'elle jette sur les institutions et les usages des Nabatéens.

M. Euting lisait ainsi ce texte :

בריך ואלו בר שעדאלהי
דא בשנת 85 להפרביה די
בה אחרבו ע[רב]יא ארעא

Béni soit Ouâ'ilou, fils de Sa'dallahi. Cela [a été écrit] en l'année 85 de l'éparchie, dans laquelle les Arabes dévastèrent le pays.

Il y aurait donc eu, à ce compte, en l'an 85 de l'éparchie, c'est-à-dire de la province d'Arabie, en d'autres termes, en l'an 85 de l'ère de Bosra = 189 J.-C., une invasion des Arabes dans la péninsule du Sinaï. Cela faisait penser, tout de suite, à quelque épisode se rattachant à ce grand mouvement de migration des tribus yéménites vers le nord, vers la Syrie, mouvement caractérisé par les exodes successifs des Tonoûkhîtes, des Salîhites, etc., et, plus tard, des Ghassanides... On va voir qu'il faut singulièrement en rabattre.

M. Berger[1] s'était tout d'abord demandé s'il n'y aurait pas

1. *Revue critique*, 26 déc. 1892, p. 493.

moyen de lire ארמיא (au lieu de ע[רב]יא), *les Romains* et de comprendre : « l'année où les Romains s'emparèrent du pays » ; il s'agirait alors non pas d'un événement ayant marqué l'an 85 de l'ère de Bostra, mais de l'événement ayant déterminé le commencement même de cette ère, c'est-à-dire de la réduction de la Nabatène en province d'Arabie. Sur ces entrefaites, M. Euting ayant bien voulu m'envoyer l'estampage de l'inscription pour vérifier certains doutes que j'éprouvais de mon côté, nous l'avions examiné, avec mon savant confrère, et nous avions constaté que la troisième lettre du mot lu אחרבו était bien plutôt un פ qu'un ב. Mais nous n'avions pu tirer un sens satisfaisant de la graphie אחרפו, du moins moi, car, tandis que je donnais ma langue au chat, M. Berger, poursuivant son idée première, était tenté de lire אחלפו, et de comprendre le tout : « en laquelle année ils (*c'est-à-dire* les Romains) ont changé (cette) terre. »

J'ai eu l'occasion de reprendre la question dans ces derniers temps, et d'examiner à nouveau l'estampage. Je crois être arrivé, cette fois, à la résoudre d'une façon complète et satisfaisante. Voici comment je propose de lire et traduire ces deux dernières lignes énigmatiques :

....שנת 85 להפרכיה ד(י)
בה אחרפו עניא ארעא

en l'année 85 de l'éparchie, (année) dans laquelle les pauvres du pays ont joui du droit de faire la cueillette (des fruits).

J'explique אחרפו par l'arabe أَخْرَفُوا « on a autorisé (les pauvres) à cueillir », ou même : أُخْرِفُوا, au passif, à la mode arabe : « les pauvres... ont été autorisés à cueillir. »

עֲנִיא ; on distingue les traces du נ dans le bord de la cassure ; Grey, n° 25, semble même avoir encore vu la lettre complète ; en revanche, il ne figure pas le י, mais celui-ci est garanti par l'estampage. Le mot serait à l'état construit, pour ענייי, comme en palm. : בְנַא, חַיַא. L'expression עניא ארעא est identique aux expressions bibliques consacrées : ארץ (keri עניי) ענוי (*Job*, xxiv, 4 ;

Psaumes, LXXVI, 10); ענוי ארץ (*Amos*, VIII, 4), ענוי הארץ (*Sophon.*, II, 3); « les pauvres du pays »; cf. עניי עם (*Psaumes*, LXX, 4), et talm. עניי עירך, etc.

Il s'agirait dès lors de quelque usage religieux, analogue, sinon même emprunté à celui de l'année sabbatique des Juifs, d'après lequel on devait abandonner aux pauvres, à des époques périodiques, les récoltes et les fruits. Il se pourrait, d'ailleurs, qu'ici, ce droit de cueillette se réduisît à une sorte de glanage des fruits tombés de l'arbre (sens propre de الخرف).

Le cycle sabbatique des Nabatéens du Sinaï était peut-être de sept ans, comme celui des Juifs, et, si l'année 85 de l'ère Bostra = 189 J.-C., était une année sabbatique, on comprendrait que l'auteur de l'inscription ait cru devoir mentionner cette particularité caractéristique. On pourrait aussi, à la rigueur, quoique la chose soit moins probable, supposer une période plus longue correspondant, par exemple, à celle du jubilé (49 ou 50 ans). Il serait téméraire, dans l'état actuel de nos connaissances (nous ne savons même pas si nous avons affaire à des années solaires ou lunaires, avec ou sans intercalation), d'essayer de déterminer le point de départ de ce cycle; tout ce que l'on peut dire, c'est que, si on lui assigne une durée de sept ans, 85 n'étant pas divisible par 7, l'an 7 de l'ère de Bostra n'était pas une année sabbatique; le fonctionnement de ce cycle serait, dans ces conditions, indépendant de la création de l'ère[1]; il pourrait lui être antérieur. Je suis tenté de se demander si l'institution n'en serait pas à attribuer à Rabbel II, et si ce ne serait pas précisément cette mesure charitable qui, établie ou bien étendue par ce roi, lui aurait valu le titre de bienfaiteur de son peuple, די אחיי ושזב עמה (cf. p. 177, pour la possibilité de l'acception אחיי « nourrir »).

1. Comme me le fait remarquer mon confrère M. H. Derenbourg, on pourrait, néanmoins, admettre que le cycle sabbatique coïncidait avec l'*époque* de l'ère de Bostra; il suffirait de supposer qu'après le cycle jubilaire de $7 \times 7 = 49$ années, les Nabatéens, suivant les errements du rituel juif, pratiquaient l'intercalation d'une année complémentaire, avant de recommencer le cycle 7×7. On aurait ainsi :

$$\text{An de Bosra } 85 = 49\,(7 \times 7) + 1 + 35\,(7 \times 5).$$

Quoi qu'il en soit, la date de l'inscription sinaïtique se placerait vers l'automne de 189, si l'on tient compte de la valeur étymologique de אחרפו (cf. خريف « automne »), ou, plus exactement, à la saison où se faisait la cueillette des fruits qui, dans cette région, ne pouvaient guère être autre chose que des dattes. Le palmier-dattier existe encore en quantité notable dans les vallées et oasis du Sinaï; les palmeraies devaient y être plus abondantes encore autrefois, témoin les noms topiques du Φοινικῶν de Diodore de Sic., III, 4 (à Tor, ou même, suivant quelques auteurs, au Ouâdi Feîrân), et du Φοινικῶν de Procope (*De Bellis*, I, 19) qu'on a proposé d'identifier avec Nakhl, نخل (Lagrange, *Rev. bibl.*, 1896, p. 638)[1].

M. Euting expliquait l'existence de ces milliers de textes couvrant les rochers du Sinaï par le séjour intermittent de nomades, en majeure partie nabatéens, qui seraient venus, à certains moments de l'année, y faire pâturer leurs bêtes dans les vallées. M. Chabot, s'appuyant sur les habitudes actuelles des indigènes, incline à croire que le but était plutôt la récolte des dattes. L'interprétation proposée aujourd'hui pour l'inscription en question semblerait devoir faire pencher la balance en faveur de cette dernière façon de voir. Les deux opinions ne sont peut-être pas, cependant, inconciliables. On pourrait admettre, en effet, que ces populations avaient coutume de venir camper deux fois l'an dans ces parages : au printemps (ربيع), pour mettre, si l'on peut dire, au vert leurs chameaux et autres animaux (notamment les chevaux qui sont figurés plusieurs fois dans les graffiti du Sinaï); à l'automne (خريف), pour surveiller les dattiers pendant la période de maturation, les défendre contre les entreprises des maraudeurs, et finalement, procéder à la cueillette. Un grand dessin en graffito relevé à Mehaggeh, en plein Hedjâz, par Huber (*Journal de voyage*, p. 287), représente d'une façon saisissante ce double besoin qui a toujours dominé la vie des popula-

1. Comparer le nom du phylarque sarrasin qui y commandait, 'Αβοχάραβος, à ابوكرب, nom d'un tobba' yéménite.

tions d'Arabie; on y voit deux chameaux figurés plus grands que nature, qui paissent, le cou allongé à l'excès, et, devant eux, deux palmiers au tronc desquels grimpent deux hommes pour en cueillir les fruits. Nous avons, en quelque sorte, dans cette image l'illustration de la double coutume à laquelle nous devons peut-être les inscriptions sinaïtiques.

Je serais même conduit à me demander maintenant, en me plaçant à ce point de vue nouveau, si ces textes innombrables du Sinaï, qui se composent presque exclusivement de noms propres et que l'on considère comme des proscynèmes, voire même de simples griffonnages de pâtres ou autres nomades désœuvrés, n'avaient pas, en général, un objet plus pratique : l'affirmation de droits de propriété ou de jouissance individuelle dans les terrains de pacage, les palmeraies et même les maigres maquis où pouvaient brouter les chèvres et qui étaient propres à fournir à cette population vague une chose qui n'est pas non plus sans importance, du combustible. En effet, si, ainsi que cela semble résulter de notre inscription interprétée dans ce sens, il était prescrit de faire, à de certaines années, abandon de la récolte au profit des pauvres, il ne saurait s'agir d'une possession collective et indivise de la tribu, car, dans ce cas, les pauvres auraient été compris dans la tribu et auraient eu, de ce chef, leur part régulièrement annuelle du communal; il devait donc y avoir des possessions à titre individuel qui se trouvaient touchées par cette institution religieuse soumettant périodiquement les riches à cet exercice du droit des pauvres. Partant, les possesseurs réguliers pouvaient avoir intérêt à faire acte d'ayants-droit en inscrivant leurs noms sur les lieux possédés par eux. Ainsi s'expliqueraient, en même temps, cette répétition remarquable des noms des mêmes personnes sur des points différents et aussi le fait que plusieurs générations de la même famille semblent avoir gravé leurs noms sur les mêmes points, ce qui implique l'hérédité des droits. Les formules religieuses qu'affectent ces textes, toujours très courts, ne sont pas une objection; leurs auteurs pouvaient entendre placer ainsi la propriété sous la sau-

vegarde de la religion en lui donnant en quelque sorte un caractère sacré et en appelant sur leurs personnes, comme sur leurs biens, la bénédiction divine. Assez fréquemment ces inscriptions sinaïtiques sont précédées de signes qui ne semblent pas avoir de valeur alphabétique; ces signes sont peut-être à regarder comme des marques de clans ou de tribus, analogues aux *wousoûm* des Bédouins d'aujourd'hui; il est possible, en effet, que les possesseurs des territoires sinaïtiques appartinssent à des tribus différentes et crussent devoir spécifier leur origine, afin de mieux établir leur identité et l'authenticité de leurs droits.

Cette même explication est peut-être applicable, *mutatis mutandis*, aux centaines d'inscriptions analogues, et non moins énigmatiques, du Safâ syrien qui devait offrir aux nomades d'autrefois, comme il l'offre à ceux d'aujourd'hui dans la saison favorable, des lieux de pâture et d'eau relativement plantureux. Elle rendrait bien compte, entre autres choses, du ל d'appartenance par lequel débutent la plupart de ces graffiti safaïtiques et qui paraissait assez singulier; ce serait l'affirmation expresse du droit de possession individuelle. Plusieurs de ces derniers textes, ainsi envisagés, sembleraient même contenir des indications (généralement introduites par la particule ב ou ו?) pouvant se rapporter à des transferts de droits, aliénations, associations, partages, etc., consentis en faveur (על) de tiers.

§ 34.

Sceaux et poids à légendes sémitiques du Ashmolean Museum.

M. Lidzbarski a publié récemment[1] une série d'intailles sémitiques appartenant au *Ashmolean Museum* d'Oxford et portant des légendes en caractères phéniciens ou hébraïques archaïques. Grâce à d'excellents moulages que je dois à l'obligeance du

1. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, p. 10 et suiv.

conservateur de cet établissement, j'ai pu contrôler les lectures proposées. Je donne ici le résultat sommaire de cet examen qui a fait l'objet de quelques-unes de mes leçons au Collège de France, en mai 1900.

— N° 1. Scarabéoïde; sous le plat : scarabée aux quatre ailes éployées; au-dessus, étoile; au-dessous, croissant et soleil. En bas, quatre caractères phéniciens (?) archaïques que M. Lidzbarski a lu : לחנך.

חנך serait, suivant lui, le nom propre biblique *Henoch*.

Je crois qu'il faut lire plutôt לחנן « à *Hanon* ou *Hanan* », nom d'où l'élément théophore a été éliminé; cf. hébr. חנן et חנון (roi ammonite). Le thème radical חנן, non usité dans l'onomastique punique (חן), l'est dans l'onomastique phénicienne (חננבעל, *C. I. S.*, I, 15). Le cachet peut être hébreu, tant par l'écriture que par la forme du nom propre et par le symbole figuré qui se retrouve identique, et très fréquent, sur les anses d'amphores israélites portant l'estampille royale avec les noms de diverses villes méridionales de Juda, cf. *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 10.

— N° 2. Scarabéoïde :

Soleil ailé; au-dessous, deux étoiles. Séparée de la figuration par un double trait, une ligne de caractères archaïques, phéniciens ou hébraïques : ישעא, nom propre où M. Lidzbarski voit la forme hypocoristique d'un n. pr. théophore commençant par ישע, tel que ישעיהו. Ce pourrait être aussi bien une forme de ישעאל, nom qui a l'avantage de s'être trouvé déjà sur un autre scarabéoïde de Syrie[1]; à noter qu'il y est également non précédé du ל d'appartenance.

— N° 3. Scarabéoïde :

Lion courant à droite. Au-dessus, légende, en partie détruite, de 5 lettres, que M. Lidzbarski croit pouvoir lire : לפרע־. Vérification faite, le פ est douteux; peut-être est-ce ב ou נ? La 3e lettre, peut être ד? La dernière était une lettre à hampe dont la tête a disparu. Le n. pr. serait-il פרעס = פרעש (n. pr. bibl.), ou bien un composé avec l'élément verbal פדה ??

1. Clermont-Ganneau, *Sceaux et cachets*, p. 17, n° 8.

— N° 4. Scarabéoïde. Une uraeus, avec la croix ansée (?) ; au-dessous, en caractères hébraïques archaïques :

לירם
═══
זמריה
ו

ירם, dit M. Lidzbarski, est difficilement יורם ; peut-être יָרוּם, ou יְרִים. — זמריהו doit être l'équivalent de זְמִירְיָהוּ. L'omission de בן se rencontre parfois sur des cachets hébreux archaïques (*Handbuch N. S. E.*, p. 486).

Je me demande si ירם, ne serait pas une forme apocopée de יִרְמְיָהוּ « Jérémie »? nom qu'on veut tirer de רמה = ירמה ; cf. יִרְמַי, *Esdras*, x, 30. La finale יהו du patronymique servirait-elle même, ici, à deux fins ? — Quant à זמריהו, cf. le n. pr. bibl. זִמְרִי, qui en est peut-être la contraction? — Noter les doubles traits séparant les lignes, disposition fréquente et presque caractéristique des légendes sigillaires hébraïques.

N° 5. — Scarabée. Caractères que M. Lidzbarski suppose pouvoir être hébraïques et lit, non sans hésitations :

לחאמן
בן גרקל

Il ajoute les observations suivantes : האמן = הָאֱמִין ou הֵיְמָן. — גרקל ; on pourrait lire, au besoin, פרקל = פרק־אל ??

J'avoue que la paléographie me semble anormale et bien suspecte; il serait à désirer que l'original fût soumis à un examen rigoureux.

— N° 6. Cône tronqué :

Uraeus à quatre ailes, couronnée (?). Répartis dans les espaces vides de la figuration, trois caractères hébraïques archaïques que M. Lidzbarski lit : לבם. Ce sont, dit-il, probablement les initiales de trois mots qui seraient : le premier et le troisième, deux noms propres; le second, le substantif בן.

Je ferai remarquer que les trois caractères sont ainsi disposés :

ל
נ ב

et que le troisième est certainement un נ et non un מ. לבן pourrait s'expliquer soit par בן + ל (cf. בנא n. pr. masc., fréquent en punique), soit, mieux encore, par לבן, *Laban* (cf. le n. pr. bibl. = « Blanc »?).

— N° 7. Cylindre :

Figures grossières, formées de points et de traits, où je crois discerner le symbole solaire, le croissant lunaire, des étoiles, etc. Lidzbarski lit : לבעלדגן, ou mieux, dit-il : לבעלרגם.

Il compare les noms propres hébreux רגם et רגם־מלך. Il ajoute que la dernière lettre pourrait être aussi ה ou ס.

Je ferai remarquer que l'inscription est gravée à l'endroit; ce fait est rare, mais il n'est pas sans exemple sur les gemmes sigillaires; aussi serait-il peut-être téméraire de s'y appuyer pour considérer ce monument comme une amulette consacrée à un dieu Baal Dagon, plutôt que comme un simple cachet portant le nom de son propriétaire. En tout cas, le dernier caractère semble bien être un ן, et non un ס ou un ה, encore moins un ם.

— N° 8. Scarabéoïde :

Six caractères incertains; authenticité suspecte, dit M. Lidzbarski.

La légende pourrait être considérée selon le grand axe de l'ellipse, et non selon le petit, comme l'a fait l'auteur; elle se composerait alors non pas de trois lignes de deux caractères, mais de deux lignes de trois caractères chacune. Vus dans ce sens, ceux-ci rappellent l'hébreu carré ou le pehlevi.

— N° 9. Gemme hémisphérique. Au sommet de la calotte : un poisson (?). Au-dessous trois signes d'aspect phénicien où M. Lidzbarski croit reconnaître : בׄ? לׄ.

— N° 10. Gemme ellipsoïde. Des deux côtés, trois ou quatre lignes séparées par de doubles traits et contenant des caractères qu'on ne peut plus reconnaître.

— N° 11. Poids de bronze, en forme de bœuf couché, appar-

tenant aussi au *Ashmolean Museum*. Il pèse 10gr,679. Sous la base sont gravés quatre caractères phéniciens archaïques : שלשת, dans lesquels M. Lidzbarski reconnaît le nom de nombre *trois*. Il en conclut que l'unité pondérale, dont nous aurions ici le multiple 3, était de 3gr 56 environ, soit à peu près 1/5 de sekel.

La chose ne me semble pas aussi certaine qu'elle en a l'air. שלשת pourrait être aussi, à la rigueur, « un tiers » ou « une tierce » ; l'unité pondérale serait alors 10gr,679 × 3 = 32gr,037, chiffre qui pourrait faire penser à un double sicle, ou sicle de la série forte ??

Ce poids doit être rapproché d'un autre poids très analogue, provenant de Saïda, que j'ai fait connaître autrefois[1] ; c'est un petit lion de bronze portant sous la base une inscription en caractères phéniciens : ... חמש ... (5, ou 1/5, ou 50 ?), et pesant 20gr,9, soit environ le double de celui-ci (10gr,679 × 2 = 21gr,358). On peut rapprocher aussi, d'autre part, les *neṣeph*, poids antiques de Palestine, pesant entre 20 et 21 grammes dont j'ai déjà dit quelques mots plus haut[2] et sur lesquels je reviendrai plus en détail à une autre occasion. Cf. encore le 1/50 de la mine commerciale phénicienne de 1005 gr. = 20gr,10, et le 1/50 de la mine d'argent babylonienne, série forte = 21gr,80.

Il y aura lieu également de comparer, au point de vue métrologique, la nombreuse série de poids puniques publiés, avec leurs pesées, dans le *Musée Lavigerie*, I, p. 661-664.

§ 35.

L'inscription phénicienne de Tortose.

M. Dussaud a découvert en 1896, à Tortose (région de Marathus, en face de l'île d'Aradus), donné au Louvre et publié[3] une inscription phénicienne gravée sur une petite plaque de marbre

1. Clermont-Ganneau, *C. R. Acad.*, 1894, p. 134-137.
2. Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.*, IV, p. 24-35.
3. R. Dussaud (*Voyage en Syrie*), *Rev. arch.*, 1897, II, 322 et suiv. Cf. *Comptes rendus Acad.*, 1897, p. 213.

blanc : 0m,10 × 0m,083; épaisseur, 0m,028 à 0m,035. La face postérieure est seulement dégrossie; l'écriture est du type sidonien, avec quelques particularités de l'écriture des monnaies d'Aradus et de Marathus.

Il l'a lue ainsi :

1 הבמים
2 איש יטנ[א] אל
3 דמד בנת אשל

Cet autel est celui qu'a élevé Eldamad fille d'Échel.

במים serait une transcription de βωμίς « petit autel », dans lequel la plaque aurait été encastrée.

J'ai repris, dans une leçon à l'École des Hautes-Études (avril 1897), l'étude de ce texte et proposé une lecture sensiblement différente :

הרמים איש יטנא ל { ע עבנ / דמדרכת } איש ל

Hermeias ou (*Hermaios*). — *Qu'il* (?) *a érigé pour lui*(-*même*)... *qui est* (ou *sont*) *à lui* ?

Il s'agirait, suivant moi, d'un *titulus* funéraire. Le nom du défunt (p.-ê. de condition servile, vu l'absence de patronymique), à lire הרמים, serait la transcription d'un nom tel que Ἑρμείας, Ἑρμίας ou Ἕρμαῖος (plusieurs affranchis ont porté ces noms). — On voudrait pouvoir traduire אש ינבא ל « que lui a érigé *un tel* »; mais il est difficile de tirer un nom propre satisfaisant des caractères suivants. Le premier et le troisième pourraient être, à la rigueur, non des ד, mais des ע analogues à ceux de certaines légendes monétaires d'Aradus. La formule a peut-être un sens voisin de *sibi posuit*, *de suo fecit*, ἐκ τῶν ἰδίων; cf. *C. I. S.*, II, 158. — Pour l'orthographe ל = לי « à lui » et אש ל = אש לי, cf. *C. I. S.*, I, 7, l. 4.

Un peu plus tard, M. Lidzbarski[1] a proposé, à son tour, de lire :

1. *Orient. Litter. Ztg*, janv. 1898; cf. du même, *Handb. d. N. Sem. Epigr.*, p. 504.

הרמיס אש יטנא לדמד בן תאשל

Hermes, den hat aufstellen lassen LDMD (λαδαμαντ?), *Sohn des* T'SL.

הרמיס serait, selon lui, le nom du dieu Ἑρμῆς; il s'agirait d'une statue de Hermès, dans la base de laquelle aurait été encastrée la petite plaque; LDMD serait le nom de l'auteur de la dédicace, laquelle serait religieuse et non pas funéraire.

Cette explication ne paraît guère satisfaisante et je préfère m'en tenir, jusqu'à meilleur avis, à celle que j'avais mise en avant. הרמיס = Ἑρμῆς est contraire aux habitudes orthographiques du phénicien; il serait surprenant, dans ce cas, que le η eût été rendu par un י. Les deux autres prétendus noms propres offrent des formes invraisemblables.

Enfin, l'insertion d'une plaquette dans la base de la statue supposée serait une dérogation à l'usage constant de graver la dédicace sur la base même. La même objection archéologique s'oppose à l'hypothèse d'un autel. Les *tituli* funéraires, au contraire, étaient fréquemment encastrés ou scellés dans la paroi des sépulcres.

§ 36.

Sur quelques inscriptions puniques du Musée Lavigerie.

M. Berger vient de publier l'importante collection des antiquités puniques sorties des fouilles du P. Delattre à Carthage et conservées dans le Musée Lavigerie [1]. Il y donne de nombreuses inscriptions puniques dont quelques-unes étaient déjà connues ou ont été étudiées par moi soit ici même [2], soit ailleurs [3], par

1. *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage.* Première partie, par M. Ph. Berger. Paris, 1900, 279 pp. in-4° et 36 planches phototypiques.
2. *Rec. d'arch. or.*, III, p. 5 et suiv., p. 186 et suiv.
3. *Répert. d'épigr. sém.*, n°s 6, 10, 15. La grande épitaphe de Milikpilles (*R. E. S.*, n° 13), a été étudiée au Collège de France, leçons du 1-15 mai 1899. Je ferai connaître plus tard les résultats de cette étude qui s'écartent, sur plus d'un point, de ceux obtenus par M. Berger.

exemple la grande dédicace des sanctuaires d'Astarté et Tanit du Lebanon. Je n'ai pas à revenir sur celles-ci, non plus qu'à m'arrêter sur celles, malheureusement trop nombreuses, qui ne sortent pas de la banalité des dédicaces ordinaires à Tanit. Je voudrais seulement présenter quelques remarques succinctes sur certains textes qui me paraissent mériter l'examen ou prêter à des observations.

— A — [p. 13, pl. I, n° 5 = 2]. — Stèle votive en marbre, matière très rarement employée pour ce genre de monument. M. Berger lit :

לרבת לתנת פן בעל ול	1	*A la grande Tanit Penê-Baal et au*
אדן לבעל חמן אש נד־	2	*seigneur Baal Hammon ce qu'a vou-*
ר בעליתן בן כנת	3	*é Baaljaton fils de Canat*

Entre les lignes 2-3, il faut rétablir une ligne qui a été sautée dans la transcription et modifier, à la dernière, la lecture du nom du grand-père :

———— אש נד־	2
ר חמלכת בן פדי בן	3
בעלשלך בן כנת	4

... *qu'a voué Himilcat, fils de Padaï, fils de Baalšillek, fils de Kinit* (?).

L. 5. כנת ; ce nom propre qui, selon M. Berger, apparaît pour la première fois, est peut-être à reconnaître dans כנתתא, *C. I. S.*, I, 97. Cf. כנתא ou כנת de Costa, n° 105. Je crois que nous en avons la transcription et, partant, la vocalisation dans le *Chinitus* de l'épigraphie romaine d'Afrique.

— B — [p. 15, pl. II, n° 2].

L. 2. La graphie אש n'est peut-être pas un doublon du lapicide pour נ[ד]ר, mais une abréviation *épigraphique* intentionnelle.

— C — [p. 18, pl. II, n° 7].

L. 4. Le nom de femme הלד, est, en effet, bien difficile à expliquer. Y aurait-il quelque faute du lapicide pour חלד? qui rappellerait le nom de femme biblique חלדה (« la belette »), la prophétesse *Khouldah*; cf. le n. pr. de femme nabatéen חלדו.

— D — [p. 25, pl. IV, n° 1].

M. Berger lit le nom de la dédicante בתפעמי « Batpoumaï » qui serait un nom nouveau, à rapprocher de פמייתן « Poumijaton », *C. I. S.*, I, 10 et 12, et עבדפעם « Abd-paam », *C. I. S.*, I, 112. Malgré ces rapprochements, d'ailleurs peu concluants, ce nom a une physionomie suspecte. Je suis bien tenté de lire, d'après le facsimilé : בתנעמי, ou même בתנעמת *Bat-na'amat*? cf. *C. I. S.*, I, 1532.

— E — [p. 31, pl. V, n° 1]. — Sur un petit fragment :

[קבר.......]ס בן חנא

[*Tombeau de*.......]*s*, *fils d'Hannon*.

ס... est peut-être la fin de quelque nom théophore, terminé en פלס.

— F — [p. 32, pl. V, n° 2].

Sur une pierre taillée grossièrement : un personnage debout, vêtu d'une longue robe. On ne voit pas ses pieds, la main droite levée fait le geste d'adoration; dans la gauche, ramenée sur la poitrine, il tient un vase à une seule anse. Au dessous :

בדעשתרת *Bodastoret*.

C'est, dit M. Berger, un des rares exemples où le nom de l'orant n'est accompagné d'aucune généalogie et d'aucune formule votive.

Je croirais plutôt que le monument a un caractère funéraire, et non pas votif. Le nom pouvait être suivi, à gauche, d'un titre court, tel que הרב; cf., pour la brièveté de la formule et, aussi, la nature de la figuration, le couvercle d'ossuaire du *Répert. d'épigr. sém.*, n° 6, provenant de Carthage, sur lequel est sculpté un personnage dans la même attitude, avec cette simple épigraphe, sans patronymique :

בעלשלך הרב
Baalchillek, le Rab.

— G — [p. 47-56, pl. VII, n° 11]. — Anse d'amphore estampillée. Dans un cartouche, deux lettres en relief séparées par un disque : ב O א.

Je suis tenté d'y voir l'abréviation du nom propre א(דנ)ב(על), *Adonibaal* ou, mieux, *Idnibaal*? Le disque séparant les deux éléments leur donnerait, en quelque sorte, une autonomie suffisante pour qu'on fût en droit de les représenter par leurs initiales respectives, mode d'abréviation aussi fréquent que celui par l'initiale et la finale du nom complet.

— H — [p. 55-56, pl. VII, n° 16]. — Anse d'amphore, avec les deux lettres אן, en relief, séparées par un disque et l'image d'une petite œnochoé. Je croirais volontiers qu'il faut y voir l'abréviation d'un nom tel que א(שמנית)ן, *Echmounyaton.*

— I — [p. 50-51, pl. VI, n° 9; cf. VII, n° 15]. — Anse d'amphore. Dans un cartouche ayant la forme d'un rectangle long, deux lettres en relief écrites de gauche à droite et suivies d'une Tanit. Le cartouche est incomplet : תח.

Malgré l'ordre dans lequel se présentent ces deux caractères et l'inversion qu'ils ont subie dans leur forme même, il me semble qu'on doit les lire de *gauche à droite* : תח = חת ; à ce second état חת, ce serait l'abréviation courante, et déjà reconnue ailleurs par M. Berger, de חמלכת, *Himilcat.*

— J — [p. 49-50]. — Inscription latine gravée à la pointe, après la cuisson, sur une sorte de pilon oblong, en argile :

EXOFFICINA
ABEDDONIS

M. Berger pense que le nom du potier, *Abeddo*, est une transcription du phénicien עבדא, nom fréquent à Carthage. J'ai quelque doute à cet égard ; on ne s'expliquerait guère, dans ce cas, la présence des deux DD. Le génitif *Abeddonis* implique aussi bien un radical *Abeddon* que *Abeddo.* Ne serait-ce pas une transcription de עבדאדני (*C. I. S.*, I, 332) ?

— K — [p. 60-66, pl. VI, nos 1-27]. — Série de fonds de vases en terre noire vernissée, de style grec, portant des graffiti dans lesquels on distingue des lettres et des chiffres puniques, et aussi des caractères grecs auxquels M. Berger attribue, avec raison je crois, une valeur numérique. J'ajouterai seulement qu'il convient peut-être, à cet égard, étant donnée surtout l'origine hellénique de ces fragments de poterie, de comparer les graffiti avec indications numériques, sous les pieds des vases grecs. Letronne dans le temps, et, depuis, d'autres hellénistes, ont traité de ce genre d'épigraphes sur l'objet réel desquelles les avis sont encore partagés.

— L — [p. 246, pl. XXXIV, no 39]. — Pierre gravée trouvée dans la nécropole voisine de Sainte-Monique. Ce petit monument est d'autant plus intéressant que les intailles épigraphiques à usage de sceaux sont extrêmement rares à Carthage. Il y a là une véritable singularité archéologique, si l'on tient compte de l'abondance relative des gemmes sphragistiques sémitiques en Syrie.

Il porte quatre lettres phéniciennes, nettement gravées, d'une écriture élégante; la dernière est mutilée : קשחת.

M. Berger y voit un mot se rattachant à la racine קשח « être dur ». Il se demande s'il n'y aurait pas là une allusion à la nature de la pierre, qui est une sorte de cristal de roche enfumé, ou bien s'il ne faudrait pas y voir l'idée de « consolider, fixer ».

Il faut avouer que cette courte légende demeure encore une énigme. Le plus naturel serait d'y chercher un nom propre; nous avons des exemples, rares il est vrai, de légendes ainsi gravées à l'endroit[1] sur des gemmes à destination cependant notoirement sigillaires. Mais la forme d'un tel nom propre paraît bien étrange, pour ne pas dire inexplicable étymologiquement. Peut-être faut-il couper le groupe en deux parties : קש + חת, et appliquer à chacune d'elles, séparément, la règle de l'abrévia-

1. Je ne saurais dire si la gravure phototypique, qui présente les caractères à l'endroit, a été exécutée d'après l'original ou d'après une empreinte. Dans ce dernier cas, c'est bien à un véritable cachet que nous aurions affaire.

tion par l'initiale et la finale; soit : ק(ד)ש + ח(מלכת), *Saint.* — *Himilcat*? s'agirait-il de quelque sceau employé à des usages rituels et à apposer, par exemple, sur certains objets consacrés?

§ 37.

Un néocore palmyrénien du dieu ʿAzîzou.

M. Sobernheim[1] a publié une inscription palmyrénienne extrêmement intéressante à tous égards, gravée au-dessous d'un bas-relief qui doit avoir avec elle un rapport intime et dont, il me semble, on doit tenir compte pour la saine interprétation du texte. Malheureusement ce bas-relief est reproduit d'après une photographie très imparfaite. Autant que je puis m'en fier à la gravure en simili, je distingue à gauche un groupe de quatre personnages assis, ou vus à mi-corps; plus à droite, un cinquième personnage debout, paraissant tenir une sorte de long bâton (?); plus à droite encore, deux cavaliers, très mutilés; le premier, monté sur un chameau (?) et tenant une lance (?); le second, monté sur un cheval (?).

Voici comment M. Sobernheim a lu et traduit l'inscription :

1 [ל]ארצו ולעזיזו אלהיא טביא צ[ל]מיא עבד בעל...
2 בר ירחבולא והיכלא די עזיזו אלהא טבא
3 ורחמנא על חיוהי וחיא אחוהי בירח תשרי
4 [ב]שנת...

A Arṣou et à ʿAzîzou, les dieux bons, a fait les images (?) Baal..., fils de Yarhibôlâ, et le temple de ʿAzîzou, le dieu bon et miséricordieux, pour sa vie et la vie de son frère, au mois de Tichri, en l'an...

M. Soberheim discute en détail, d'après les données connues, le nom et la nature de ces deux divinités. J'ai eu l'occasion de traiter moi-même plus haut (p. 165), à ce propos, la question du dieu Monimos, fréquemment associé au dieu Azîzos, comme le dieu Arṣou l'est ici au dieu ʿAzîzou.

1. Cf. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 30.

En analysant dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique* (n° 30) le commentaire de M. Sobernheim, j'ai présenté quelques observations sommaires que je crois devoir résumer avant d'examiner plus à fond le corps même du texte.

Je me suis demandé et je me demande encore si dans les deux cavaliers du bas-relief nous n'aurions pas l'image même des dieux Arṣou et 'Azizou, formant un couple comparable, dans une certaine mesure, à celui des Dioscures, les cavaliers divins, assimilés, d'autre part aux Gémeaux et, aussi, à l'étoile du matin et à celle du soir, comme semblent l'avoir été eux-mêmes Monimos et Azizos, d'après M. Cumont[1] qui avait proposé d'y reconnaître Phosphoros et Hesperos.

La date est peut-être à lire 500 + ...?

A la l. 3, אחוהי est peut-être à traduire plutôt : « ses frères » que « son frère » ; ce serait le groupe des quatre personnages sculptés à gauche ; le dédicant lui-même serait figuré par le personnage debout, en face des deux cavaliers divins.

Le mot lu צ[ל]מיא, « les images », à la l. 1 est matériellement très douteux ; je préférerais de beaucoup y chercher un adjectif ou un participe au pluriel, faisant le pendant de l'épithète טביא « les bons » , comme à la l. 2-3 : טבא ורחמנא « le bon et le miséricordieux ». Bien que plusieurs lectures plus ou moins plausibles se présentent à l'esprit, je n'en vois pour l'instant aucune qui réponde pleinement aux traits donnés par la copie, copie dont il faut tenir grand compte, car elle a été tracée d'après un estampage par M. Euting dont on connaît l'œil si expérimenté et la main si exacte.

Si l'on accepte cette façon de voir, l'économie générale de l'inscription se trouve complètement modifiée ; et ce, au plus grand avantage de la syntaxe, car il faut avouer que la construction admise par M. Sobernheim était tout à fait boiteuse, avec ce premier régime de עבד « il a fait », précédant le verbe — sans prénom démonstratif — : « les images », et ce second régime

1. *Revue archéol.*, 1888, II, p. 95 sq.

suivant le verbe — après l'interposition du nom et du patronymique : — והיכלא « et le temple du dieu ʿAzîzou ». Du moment que le mot en litige est une simple épithète corrélative et symétrique de טביא, il faut nécessairement considérer עבד comme pris dans un sens absolu « il a fait », sans aucun régime, ni avant ni après — tournure parfaitement usitée et dont on a de nombreux exemples. Que faire alors du prétendu mot והיכלא qui suit le nom propre sujet du verbe? Il devient absolument impossible d'y voir : « et le temple », expression qui, déjà, semblait bien bizarre en soi. On y cherche d'instinct, *a priori*, un titre se rapportant au dédicant et définissant ses rapports personnels avec le dieu, rapports qui ne sauraient guère être que de l'ordre liturgique : « le..... du dieu ʿAzîzou ».

« Le..... » quoi? le prêtre? le ministre? le néocore[1]? ou quelque chose d'approchant. Si l'on examine attentivement le fac-similé dû à M. Euting, on constate que la troisième lettre du groupe suspect, prise pour un *yod* par M. Sobernheim, n'est certainement pas ce caractère; elle a toutes les allures d'un *phé*; du coup, la lecture והיכלא s'écroule avec « le temple » qui reposait sur elle. Et maintenant, comment expliquer le mot ainsi obtenu : והפכלא? Il serait tentant de chercher dans les trois premières lettres un mot correspondant à l'arabe واهف, qui offre précisément le sens prévu, attendu : « gardien desservant d'un temple, qui a le soin et la surveillance de l'édifice ». Mais que faire alors de כלא ? Et puis, le *waw* est-il certain? Je conserve encore des doutes sur la forme matérielle du titre, mais je n'en ai guère sur son sens général de néocore, zacore ou autre assistant du culte. Peut-être même pourrait-on voir dans cette espèce de bâton (?) indéterminé que semble tenir le personnage debout — selon moi, le dédicant — l'insigne de ses fonctions, quelque chose comme le grand balai de laurier mis aux mains des néocores sur les bas-reliefs grecs[2].

1. Ἱεροφύλαξ, ναοφύλαξ, *aedituus*, *curator templi*, etc.
2. Voir, par exemple, la figure reproduite dans le *Dict. des Antiq.* de Rich, s. v. *Aedituus*.

Je proposerai donc, sous le bénéfice des observations et réserves ci-dessus, de traduire l'inscription comme suit :

A Arṣou et à 'Azîzou, dieux bons (et)..., (l')a fait Ba''... fils de Yarhiboûlâ, le néocore(?) de 'Azîzou, dieu bon et miséricordieux, pour son salut et celui de ses frères, au mois de Tichri, l'an 500 + ...

§ 38.

Les inscriptions romaines de l'aqueduc de Jérusalem[1].

Le P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption de N.-D. de France, à Jérusalem, qui a déjà rendu tant de services à l'épigraphie de la Terre-Sainte, vient de découvrir une série d'inscriptions romaines gravées le long d'un aqueduc antique de Jérusalem, dont on avait successivement attribué la construction à Salomon, à Ponce-Pilate, à Hérode. Il résulte de ces inscriptions que cet aqueduc, remarquable au point de vue technique (existence d'un *siphon*), a été, en réalité, au moins sur une certaine section de son parcours, construit, peut-être en 195, sous le règne de Septime-Sévère, par les soins des ingénieurs militaires de la X[e] légion, tenant garnison à Jérusalem.

Je ne saurais mieux faire que de reproduire l'intéressante lettre qu'il a bien voulu m'adresser à ce sujet :

Jérusalem, le 3 *décembre* 1900.

.... Nous venons de faire la découverte d'une série d'inscriptions latines sur un canal qui amenait jadis des eaux de source à Jérusalem.

Ce canal est désigné sur la carte anglaise sous le nom de *high level aqueduct*,

1. La troisième lettre du nom du dédicant est incomplète ; ce peut être un *lamed*, comme l'admet M. Sobernheim, mais ce n'est pas sûr ; elle pouvait être suivie, au maximum, d'une quatrième lettre, totalement disparue ; je rappelle, seulement pour mémoire, le nom palmyrénien, lui-même douteux, d'ailleurs, בעכי (de Vogüé, n° 92 ; Lidzb., *Handb.*, p. 576, n° 12, propose de corriger ברכי). La lecture בעא semble matériellement exclue par les éléments subsistants du troisième caractère.

2. Communication à l'Académie des Inscriptions, séance du 7 décembre 1900.

pour le distinguer du canal de niveau inférieur, plusieurs fois restauré dans des temps plus rapprochés du nôtre.

Dans une section de son parcours[1], cet aqueduc faisait siphon, et se composait d'une série de blocs de pierre perforés, solidement emboîtés les uns dans les autres. Le tube ainsi formé n'avait pas moins de $0^m,40$ de diamètre intérieur.

Ce beau travail, depuis longtemps laissé à l'abandon, a été coupé sur divers points, et plusieurs de ces monolithes percés à jour ont été utilisés comme bouches de citerne. Ceux qui ont été brisés ont été laissés sur place, ou employés dans des murs de pierres sèches.

C'est dans un de ces murs que nous avons découvert par hasard une première inscription dont l'interprétation n'était pas sans difficultés. J'en ai publié, non sans hésitation, une lecture dans les *Échos d'Orient*, n° d'octobre 1900[2], dont je vous envoie un exemplaire.

Je serais heureux que cette lecture fût confirmée ou corrigée par les hommes compétents.

Convaincus par cette découverte que l'inscription de *Titianus* ne devait pas être isolée, nous avons cherché le long du canal, et nos trouvailles ont dépassé nos espérances.

La plus précieuse est celle de la date exacte de l'ouvrage, par l'indication du consulat.

L'inscription est ainsi formulée, en écriture plutôt cursive que monumentale :

COS · ICLEMENT///

co(n)sule) I(ulio) Clement[e.

C'est en 195, sous le règne de Septime Sévère, que Julius Tineius Clemens occupa la charge de consul avec Scapula Tertullus.

Le *cursus honorum* de ce personnage nous est connu par une inscription gravée sur le colosse de Memnon. C'est donc près de 80 ans après la fondation d'Aelia Capitolina, que le canal à siphon a été construit, et ce bel ouvrage ne doit être attribué ni aux rois de Juda, ni à Hérode, ni à Ponce-Pilate, mais aux ingénieurs de la *Legio decima Fretensis,* qui présidèrent aux travaux publics de la colonie.

Comme preuve supplémentaire, voici trois autres textes découverts sur divers points du canal. Ils portent chacun le nom d'un centurion, sans doute le chef d'équipe chargé de diriger un groupe de travailleurs.

1. A la hauteur du Tombeau dit Rachel, sur la route de Bethléem à Jérusalem (Cl.-G.).

2. P. 9, le P. Germer-Durand y proposait de lire : S TITIANI P, (*s(umptibus*) ou *s(umptu) Titiani pr(aefecti)*. Une photographie de cette inscription est jointe à sa lettre. La comparaison des autres épigraphes congénères découvertes ultérieurement lui suggère aujourd'hui une lecture différente : *c(enturionis) Titiani p(raepositi?)* (Cl.-G.).

Le premier est gravé avec soin, et, quoique mutilé, confirme la date du consulat par le galbe des lettres. Il est ainsi formulé :

7 CLO · SAT///
c(enturionis) Clo(dii) Sat[urnini.

Les deux autres noms sont d'une écriture moins soignée : la forme des lettres rappelle celle de l'inscription mentionnant le consulat. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : toutes ces inscriptions étaient destinées à être noyées dans un épais blocage. Aucune n'était apparente, et leur découverte est due à la destruction partielle du canal.

Voici leur transcription :

7 SEVERI
c(enturionis) Severi.

Le troisième nom était si mal écrit, qu'il a été répété au-dessous, d'une façon plus correcte :

////////////
7 VEΓ Π
VERI
c(enturionis) Veri[1].

Il semble que le graveur ait écrit d'abord avec des lettres grecques, comme certains lapicides des catacombes de Rome.

Il n'a pas été possible d'acquérir les originaux de ces deux derniers textes; mais les trois premiers ont pris place dans le Musée de Notre-Dame de France, où sont réunis déjà un certain nombre de documents précieux pour l'histoire et la préhistoire de la Palestine.

Veuillez agréer, etc.

L'importante découverte due au P. Germer-Durand me remet en mémoire quelques faits qui me semblent avoir avec elle certains rapports intéressants.

Je rappellerai, d'abord, qu'en 1850, M. de Saulcy[2], examinant les ruines de ce même aqueduc désigné par les Arabes sous le nom de *Qanat-el-Tchouffar*[3], « l'aqueduc des Infidèles », avait relevé, précisément dans cette même région, à la hauteur du

1. Peut-être faut-il restituer, comme dans l'inscription précédente : (*Severi*)? (Cl.-G.).

2. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, t. I, p. 136, et *Atlas*, pl. XLII, n° 6.

3. قناة الكفار, avec la prononciation rustique ك = *tch*.

Tombeau dit de Rachel, sur l'un des blocs de recouvrement du canal, un mot isolé, gravé en caractères latins de dix centimètres de hauteur : *STROSI*.

La forme des lettres lui avait paru indiquer le XII[e] siècle, et il inclinait à voir là le nom de quelque Croisé italien, appartenant peut-être à l'illustre famille des Strozzi. Il est permis de se demander aujourd'hui si cette courte épigraphe, qui est susceptible d'une tout autre lecture, ne ferait pas partie du groupe de celles qui viennent d'être découvertes par le P. Germer-Durand, et dont l'écriture cursive pourrait, à première vue, donner le change sur leur âge réel.

En tout cas, c'est certainement à ce groupe qu'il faut rapporter une autre épigraphe au sujet de laquelle j'ai retrouvé dans un de mes anciens dossiers une note dont voici la transcription textuelle :

> *Bethléem*. — Sur un fragment provenant de l'aqueduc. D'après une copie succincte qui a été envoyée en 1877 à M. Arsène Darmesteter, et qu'il m'a communiquée à cette époque; quelques caractères dans lesquels je crois reconnaître :
> 7 QVART... (*centuria*) *quarta*?
> On pourrait lire aussi c(*enturionis*) *Quart*(*ini*)?

Il est possible, enfin, que ce soit au même groupe épigraphique qu'appartiennent également les fragments de « pierres taillées » que Berggren a vus autrefois sur la route de Bethléem à Jérusalem, à la hauteur du tombeau de Rachel, c'est-à-dire sur le tracé du même aqueduc, et sur lesquels il avait relevé les mots TITI... et EL... AVREL[1].

Sur le système très développé d'aqueducs d'âges divers, qui amenaient à Jérusalem les eaux des sources abondantes situées dans les parages sud de la Ville Sainte (Ouâd 'Arroûb et Ouâd el-Bîâr), et, en particulier, sur l'aqueduc qui vient de livrer cette série d'inscriptions romaines, consulter les levés et les observa-

1. Berggren, *Guide français-arabe vulgaire*, col. 466. Cf. A. Scholz, *Reise*, etc., 1822, p. 162 : 7 EL. AVREL., et *Auctarium additament. ad C. I. L., vol. III*, n° 1328. Le passage de Scholz cité dans l'*Auctarium* avait été signalé par moi à M. Mommsen, ainsi que celui de Berggren.

tions techniques de Sir Charles Wilson, *Ordnance Survey*, 1865, pp. 80 et suiv., pl. VII et XXVIII, et ceux de Schick, *Zeitschr. des deutsch. Palaest.-Vereins*, t. I, p. 132-176 et pl. annexe.

Comme je l'ai montré dans le temps [1], c'est cet ensemble hydraulique vraiment remarquable, qui s'étendait jusque à Teqoû' — l'antique Thecoa, — à une quinzaine de kilomètres au sud de Jérusalem, que Behâ ed-Dîn, rapportant les délibérations du conseil de guerre des Croisés présidé par Richard Cœur-de-Lion, désigne sous le nom, au premier abord assez singulier, de : « rivière (*nahr*) de Teqoû' ».

§ 39.

Sur quelques noms propres puniques.

M. Lidzbarski [2] a eu l'excellente idée de dresser la liste alphabétique des noms puniques nouveaux qui apparaissent dans les inscriptions de Carthage contenues dans le dernier fascicule publié (1899) du *Corpus Inscr. Semitic.*, I, t. II, *fasc. secundus*, nos 907-1901. Il y a joint certaines des observations de l'éditeur, M. Ph. Berger, sur la forme et l'explication de ces noms, en y ajoutant, à l'occasion, ses propres observations. On me permettra d'en présenter à mon tour quelques-unes sur plusieurs de ces noms qui, malgré ce double essai, ne paraissent pas être encore définitivement élucidés.

אברבעל, 1886. אבר = אביר ; nom analogue à אדרבעל, selon Lidzbarski. — Je me demande si ce ne serait ce nom même, bien connu, avec une simple faute de lapicide, ב pour ד ?

אד, 1109 ; peut-être hypocoristique de ··אדנ־ ou ··אדר־ ? (Lidzb.), — Cf. les n. pr. phén. אדא et hébr. אדו ?

אינא, 1476 ; cf. אנל (1110) et *Aeneas* (Ph. B.). — Peut-être est-ce l'abréviation *épigraphique* de אשמניתן (avec le א additionnel qui, comme le י, suit souvent ce genre de sigles abréviatives) ?

אמתמלר[ת], nom de femme, 1561 ; corriger : אמתמל[ך] ou

1. *Études d'archéologie orientale*, II, p. 135, 136.
2. Lidzbarski, *Ephemeris Sem.*, I, p. 34-37 ; *Neue punische Eigennamen*.

[אמתמל[קרת? (Ph. B.). — Peut-être une abréviation *épigraphique* de ce dernier nom?

אנל, 1110; = peut-être אנאל; cf. Ἔνυλος, roi de Byblos, mais la forme authentique עינל fait difficulté (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* de אדנבעל?

אננם, 1538; ou אכנם? אננם? cf. n. pr. pun. אנן, n° 309 (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* de אדן ou אשמן +??

אפנה, 1546; פנ... avec א prosthétique? (Lidzb.). — Peut-être faut-il lire, en coupant tout autrement les lettres : אמתמלקר]ת בת[; תאפנה serait alors une transcription de Θεοφάνης; ou (mieux phonétiquement) de Θεοφανώ, n. pr. f. métronymique??

ארמל, 1387; pour ארמאל? cf. עדמל, 1052 (Ph. B.). — Cf. n. pr. hébr. רמליהו (Lidzb.). — Peut-être abréviation *épigraphique* de אדרמלך?

ארשתי, 1360; congénère des noms pr. phén. masc. ארש, ארשא, ארשם, et fém. ארשת, ארשתבעל (Ph. B.). Peut-être hypocoristique de ארשתבעל, dont on a dit à tort, au *C. I. S.*, I, n° 390, qu'il était aussi un n. pr. masc. (Lidzb.). — Pour l'addition du י, cf. les observations que je fais plus bas, à propos du nom עלשתי.

אשאדר, 1178; « vir Adari », cf. bibl. אשבעל; Euting : = איש אדִיר (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* d'un nom tel que אשמנאדר?

ביבלא, 1315 = *Bibulus*?? (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* d'un nom tel que בידבעל (cf. בידאל)? ou même, malgré le י, ברכבעל? בנבעל?

בנת, f., 1519. Cf. n. pr. aram. (Lidzb.). — Peut-être forme fém. du n. pr. masc., fréquent à Carthage, בנא?

בעלין, 1294; faute du lapicide pour בעליתן? (Ph. B.). — Ou, plutôt, peut-être abréviation *épigraphique* de ce dernier nom?

ברקני, nom de femme, 1256 (ou אברקני). Cf. n. pr. bibl. ברק et ***Barca***, surnom de Hamilcar; et, d'autre part, chald. ברקת, ברקן, « émeraude » (Ph. B.). — Serait-ce ברנקי, Βερενίκη, une métathèse populaire favorisée par la mobilité propre au ר??. On pourrait songer à un ethnique tiré de Βάρκη, de Cyrénaïque, mais le sexe du personnage fait obstacle.

גכן, 1398; peut-être contraction גרסכן? (Ph. B.). Peut-être n. pr. numide? (Lidzb.). — Non pas contraction, mais plutôt abréviation *épigraphique* de גרסכן, ou de גסכן, forme qui, elle, semble bien être une véritable contraction d'ordre phonétique (= *Giscon*).

גרגשי, nom de femme, 1573. Cf. n. pr. masc. pun. גרגש, גרגשם (Ph. B.). — Pour soulager la difficulté signalée aux lignes 2-3, on pourrait peut-être lire : גרגשי בת בת [חמלכ]ת בן מגן « Girgasi, petite-fille (par sa mère) de [?Himilca]t fils de Magon » ?).

דבר, 974; fréquent dans les néop. de Mactar (Ph. B.). « Sprecher » ? (Lidzb.). — Je propose de voir la transcription exacte de ce nom dans celui de *Dabar* des inscriptions romaines d'Afrique.

דמשם, 951; tiré du nom divin *Dom*, דעם (Euting: דמשם, « quem Dom constituit) (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* de דעמשלם?

דעמלך, voir רעמלך.

דרקנ···, 1057; cf. Δράκων? (Euting : ערקנ···?) (Ph. B.); cf. n. pr. phén. ערק (Lidzb.). — Ne pourrait-on lire : ברקנ···? cf. *supra*, ברקני, f.

זיבקא, 981; cf. זיבקם (Ph. B.); et זיבקת, זיבק, f. (Lidzb.). — Le nom pr. זיוג (cf. זיבג) semble être une variation orthographique de זיבק, et cette variation même (ק = ג ; ב = ו) pourrait être l'indice d'une origine libyque.

יפתן, 1381; cf. n. pr. bibl. יפת (Ph. B.). — Ce nom s'était déjà rencontré au n° 746. Peut-être est-ce un nom libyco-numide (comme le patronymique מגרסן *q. v.*); cf. *Iaphtmi*? (génitif, à corriger peut-être *Iaphtni*?), dans inscr. rom. d'Afrique.

ירבצל, 1312; cf. n. pr. bibl. ירבעל; צל, dieu inconnu, cf. צלם, aram. (*C. I. S.*, II, 113)? A lire peut-être ירב[א]ל (Ph. B.). — Le 2e caractère est peut-être un ו? Nom libyco-numide? cf. les noms pr. commençant par יו (*Iu*), יוב, et celui de la bilingue d'El-Amrouni[1] : יוב?עלען, transcrit *Iuzale*, peut-être pour *Iubzale*. Le patronymique est à restituer peut-être [מלמ]ן; cf. *Malminus*, dans les inscr. rom. d'Afrique.

1. Cf. mes *Ét. d'arch. or.*, I, p. 156 et suiv.

ישרר (douteux), 1538. — Peut-être à corriger : ימרר? cf. *Iamrur*, dans les inscr. rom. d'Afrique.

יתנא··, 1210; יתנא[לם]? יתנא[שמן] serait trop long (Ph. B.). — Cf. יתנאד (= יתנאדן?) au n° 138 de Euting, *Samml. Carth. Inschr.* On pourrait penser aussi à יתנא[רש] (cf. עבדארש)?

כישרם, 1019; dérivé du n. pr. כישר? On pourrait, avec Euting, vouloir couper et lire autrement [בן] ישרם; mais c'est moins probable (Ph. B.). — Cf. *caesar*, nom punique ou maure de l'éléphant, que j'ai déjà rapproché de ce nom d'homme[1].

לבת, f., 1118, 1480 (cf. 470); Euting compare لَبَّة, لَبَاة (Ph. B.); fém. de לבי, n. pr. m. « Libyen » = « la Libyenne » (Lidzb.). — Cette dernière explication semble bonne; mais il convient de rappeler que celle de לבי par « Libyen » avait déjà été proposée par les éditeurs du *Corpus inscr. sem.*[2].

מגרוא, 1459; n. pr. numide? (Ph. B.). — Peut-être à corriger: מגרסא??

מגרסן, 1481; cf. מגרוא (Ph. B.). — C'est le nom pr. néop. מעגרסען (rectifier ainsi la lecture de Lidzbarski : מעגרשאן dans la *neopunica*, n° 47); c'est le *Magarsa*, *Smagarsa*, des inscr. rom. d'Afrique.

מטא, 1396; = hébr. מטה? (Lidzb.). — Peut-être nom numide? cf. *Metatis* (génit.)?, inscr. rom. d'Afrique, *Ephem. lat.*, VII, 432.

מלכי, 697; cf. בעלי *C. I. S.*, I, 223, 224 (Ph. B.). Hypocoristique de מלכיתן (Lidzb.). — Ou bien abréviation *épigraphique* du dit?

מצלח, 1171; Euting = מְצַלְיָה, n. pr. juif fréquent (Ph. B.). — Cf. mon *Rec. d'arch. or.*, III, p. 307; *C. I. S.*, I, 803, l. 4 : מצ[ל]ח et 133 : מסלח avec ס = צ sous l'influence de l'aspirée ח et selon la loi de l'orthographe harmonique. La vocalisation du participe au *hiphil*, au *piel*, ou au *pual* est mise en question par la transcription דעמצלח = Δομσάλως, impliquant l'usage du *qal*; dans ce dernier nom, M. Lidzbarski (*N. S. Handb.*) s'est demandé si צלח

1. *Rec. d'arch., or.*, I, p. 230.
2. *C. I. S.*, I, 470.

ne serait pas l'impératif; on pourrait se demander aussi bien s'il n'est pas à l'infinitif ou au participe passif; cf., en tout cas, l'analogie de vocalisation de l'élément verbal יתן = ιαθων dans les composés onomastiques similaires.

משד, 1446; = משד[א]? cf. ישדא (Ph. B.). — Peut-être nom numide, caractérisé par la syllabe initiale fréquente מש, מס? Cf. Μισδής, envoyé carthaginois (Polybe, XXXVI, 1)?

מתלי, 1273 = *Metelius, Matelius, Matellius* des inscr. rom. d'Afrique (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* d'un nom tel que מלקרתמשל (+ l'*indice* י)??

סכינא, 1315; = *Socinus* (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* de סכניתן? Remarquer, dans la même inscription, une autre abréviation, peut-être similaire : עבסך = עבדסכן (?), et aussi, peut-être, ביבלא *q. v.*

עבדאבך, 1018; n. pr. théophore? אבך, dieu inconnu (Ph. B.). — Peut-être avons-nous affaire à une simple faute de lapicide, à corriger : עבדא בןן בנ...?

עבדגם, 1196. — M. Berger et M. Lidzbarski ne proposent pas d'explication. Peut-être faut-il restituer : עבד(פמ)[י]?

עבסך, 1315. — Peut-être abréviation *épigraphique* de עבדסכן?

עבעא, 1808; faute de lapicide pour עבדא (Ph. B.). — Peut-être abréviation *épigraphique* de עבדעשתרת?

עדמל; 1052; peut-être pour עדמלך ou עזמלך (Ph. B.); erreur pour עבדמלך? (Lidzb.). — Peut-être abréviation *épigraphique* régulière de עבדמלקרת ou עבדמלכת?

עלשתי, nom de femme, 1453; cf. n. pr. phén. עלשת f. et עלשי masc. (Ph. B.). — Le י est peut-être le suffixe pron. 1re pers. « ma joie »?, comme dans le n. pr. f. bibl. נעמי = « suavitas mea »?; cf., pour ce tour grammatical dans les n. pr. f., le nom biblique חפצי־בה. La même explication est peut-être applicable au n. pr. f. phén. ארשתי (voir *supra*) = « desiderium meum »? et encore à d'autres similaires.

עמץ, 1167; cf. n. pr. bibl. אמוץ (Ph. B.); cf. יעמץ (n. pr. pun.) (Lidzb.). — Peut-être = עמס, יעמס avec transformation harmonique du ס en ץ, sous l'influence de la gutturale ע?

עפשן, 1890. — Si l'on admettait une faute de lapicide פ = ב, pourrait être une abréviation *épigraphique* de עבדשמן, עבדאשמן??

פלס, 1432; peut-être incomplet au commencement (Lidzb.). — Peut-être, cependant, l'élément verbal פלס pouvait-il se détacher des n. pr. théophores dans la composition desquels il entrait (comme יתן)? cf. Φέλης, roi de Tyr?

פנפא ou פנפי, 908. — P.-ê. abréviation *épigraphique* d'un nom à reconstituer? ou n. pr. égypt. : *Pi* + *x*, cf. *nefu*, « nautonier »??

פפן, 1435; Euting corrige צפן (Ph. B.). — Peut-être abrégé d'un nom tel que פעל, פדי, + צפן, ou פמי +??

צדן, masc., 963 (et f., 1389) (cf. 273); est-ce le nom de la ville ou un dérivé du nom divin צד? (Ph. B.). — Dans le premier cas, cf. les n. pr. f. palm. תדמר, et lat. *Palmyra*[1]; dans le second cas, p.-ê. l'abréviation *épigraphique* de צדיתן?

צפא, 1379; « is quem deus spectat »; cf. צפע, n° 788 (Ph. B.). Peut-être hypocoristique de ...צפנ־ (Lidzb.). — Ce pourrait être aussi une abréviation *épigraphique*?; cf. toutefois le n. pr. néopun. *Sipo*, dans les inscr. rom. d'Afrique?

קפן, 1459, n. pr. libyco-numide (Ph. B.). — Comme celui de l'ancêtre du personnage מגרוא? ou abréviation *épigraphique*?

רעמלך, 1199, 1525; serait-ce pour המלך? Euting : דעמלך = דעם + מלך (Ph. B.). = רע + מלך (cf. hébr. רֵעַ) (Lidzb.). — Bien que le premier caractère soit, dans les deux cas, pourvu d'une queue assez longue, la lecture דעמלך pourrait être favorisée par l'existence de ce nom, avec ד certain, dans la première inscr. phénicienne de Tyr (l. 4)[2]. Faudrait-il lire de même, soit דעמלך, soit רעמלך, au lieu de בעמלך, au n° 586 du *Corpus*?

שמא, 1436; hypocoristique de ... שמי־ ou ... שמע־ (Lidzb.). — Cf. שמא, n. pr. f., à Cypre, *C. I. S.*, I, 51.

שמשלך, 1273. — Lecture suspecte à vérifier, sur l'original.

שצפת, 969; et שע[צ]פי, 1457; cf. שצף, שצפם, שצפת, f. (Ph. B.)

1. Clermont-Ganneau, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 46.
2. *Rec. d'arch. or.*, I, p. 88.

— Il convient de rappeler le bon rapprochement fait par Hoffmann[1] avec *Sisipa*, n. pr. masc., dans les inscr., rom. d'Afrique.

. . . שר, 1086; [שר]דל? ou, selon Euting : [שר]ד = שריד? (Ph. B.). — Peut-être [שרד]ני? « Sarde », masc. du n. pr. f. שרדנת, cf. n° 280 du *Corpus*.

§ 40.

Le mot punique *Mu* chez Plaute.

M. Lindsay a publié, il y a quelque temps[2], sur les passages puniques du *Poenulus*, une étude intéressante basée sur la découverte d'une collation du *Codex Turnebi* (aujourd'hui perdu) qui fournit quelques nouvelles leçons. Chemin faisant, il considère *mu* comme un mot africain, et non une interjection latine, dans le *Caecus* ou les *Praedones*, attribués à Plaute.

Serait-ce le même mot qu'il faudrait reconnaître dans la petite phrase du *Poenelus* : MU PHURSA? *Mu* serait-il une contraction de מה הוא « quoi lui » = « qu'est-ce? »

§ 41.

Le nom phénicien Banobal et l'inscription de Memphis.

Le sens général de la nouvelle inscription phénicienne de Memphis[3] semble avoir été fixé d'une façon satisfaisante, non sans quelques tâtonnements laborieux dont j'ai eu ma bonne part. Je voudrais revenir aujourd'hui sur deux points accessoires que j'ai eu, depuis, l'occasion de traiter au Collège de France[4].

L. 1 et 3. Le nom propre בנבעל a été vocalisé *Baniba'al*. Peut-être vaudrait-il mieux le vocaliser *Banoba'al*, en s'appuyant sur le passage de Cicéron (*Act.* 2 *in Verr.*, III, 39) où il est question d'un personnage *Banobal*, desservant du sanctuaire de la Vénus phénicienne d'Eryx en Sicile (cf. Gesenius, *Monum.*,

1. *Ueb. einige phoen. Inschr.*, p. 16.
2. Lindsay, *Classical Review*, 1898, XII, p. 361 (cf. XI, p. 177, 246.)
3. *Répert. d'épigr. sém.*, n° 1.
4. Leçon du 5 décembre 1900.

p. 403); à moins que la graphie *Banobal* ne soit à rétablir en *Hanobal* — *Hannobal*[1] ?

L. 4. La restitution [וית]ן, « et qu'ils donnent », a l'inconvénient de faire de אלנם à la fois le sujet et le régime du verbe : « et qu'ils (les dieux) donnent... aux yeux des dieux ». Pour éviter cette difficulté, on pourrait songer à restituer [ויכ]ן « et que soit », ce qui permettrait de maintenir la restitution [וי]ברך « qu'ils bénissent », à la l. 3. Mais, d'autre part, l'emploi du verbe יתן semble bien être de style dans cette formule consacrée ; nous le retrouvons, en Égypte même, dans la dédicace de la statuette d'Harpocrate (חרפכרט יתן חים לעבדי) « que Harpocrate donne la vie à son serviteur ». Dans le cas où l'avant-dernière lettre mutilée serait bien un ת et non un ך, cette considération grammaticale inviterait à restituer [תת]ן « qu'elle donne », de préférence à [ית]ן « qu'ils donnent », et cette restitution entraînerait, par symétrie, celle de [ת]ברך, « qu'elle bénisse » de préférence à [י]ברך, à la l. 3.

Dans l'autre petite épigraphe phénicienne de Memphis publiée sous le n° 2 du *Répertoire d'épigraphie sémitique*, le nom propre אבנן n'est pas nécessairement, comme on l'a dit, un n. p. théophore composé avec נן, n. d'une divinité inconnue; ce dernier élément est peut-être à rattacher à la racine נין (*Ps.* LXXII, 17 : ינון, ינין) « sobolescere », נין « soboles, progenies ». Cf. les divers n. pr. bibl. composés avec אב comme premier élément, et où le second élément n'est pas toujours un nom divin : אבשלום, אביאסף, אבינדב, etc. On pourrait même se demander si אבנן ne serait pas une abréviation *épigraphique* de אבנ[ת]ן. (Pour l'emploi de la forme נתן, au lieu de יתן, cf. les cachets au nom de בעלנתן).

§ 42.

Épitaphe d'un archer palmyrénien.

Nous devons à M. Cagnat[2] la connaissance d'une épitaphe

1. Sur cette dernière forme, cf. *Rec. d'arch. or.*, III, p. 143.
2. Cagnat, *Bulletin arch. du Com.*, 1895, p. 74, n° 13; puis, lecture amé-

latine assez curieuse, celle d'un soldat palmyrénien trouvée, il y a quelque temps, à El-Kantara (Algérie). Il s'agit d'un certain *Agrippa*, *Themi fil(ius)*, *Palmyra*, mort à cinquante-cinq ans, sous le règne de Marc-Aurèle, ex-centurion de la III[e] cohorte syrienne des Thraces, transféré par ordre de l'empereur dans la I[re] cohorte des Chalcidéniens et chargé du commandement des archers palmyréniens.

Agrippa est un nom propre assez usité dans l'onomastique palmyrénienne[1]; nous n'en possédons pas encore la transcription sémitique.

Themi (gén), תימא ou תימי = Θαῖμος, Θέμος. Comparer, pour la transcription de la première syllabe, *Themarsa* ou *Themarsas* = תימרצו dans d'autres épitaphes palmyréniennes provenant également d'El-Kantara[2].

Le *numerus* palmyrénien, et notamment les *sagittarii Palmyreni*[3], tenant garnison dans l'oasis et le défilé d'El-Kantara (*Calceus Herculis*), nous étaient déjà connus par d'assez nombreuses inscriptions[4]. La leçon [S]AGIT(*tariorum*) confirme définitivement la lecture SAG(*ittarius*) = קשטא, au n° 2515 du *C. I. L.*, au lieu de SAC(*erdos*), proposé autrefois par L. Renier. Sur l'arme spéciale des archers palmyréniens, voir mon étude de l'inscription grecque de Coptos[5].

§ 43.

Sur quelques noms propres juifs.

M. H. P. Chajes vient de publier, sous la forme commode d'un petit lexique alphabétique, une collection de noms propres ex-

liorée dans *Recueil des notices et mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1899, vol. XXXIII (extr.).

1. Wadd., n° 2585 = Vog., n° 16. — Cf. Wadd., n° 2660; Sachau, *Z. D. M. G.* 1881, p. 731, n° 1.
2. *Rec. d'arch. or.*, III, p. 165, n 2.
3. *C. I. L.*, VIII, n° 2515.
4. Renier, *Inscr. rom. d'Afrique*, n[os] 1627-1655, *passim*; cf. *C. I. L.*
5. *Rec. d'arch. or.*, II, pp. 118-128.

traits, pour la majeure partie, de la littérature talmudique et rabbinique [1]; il y en a intercalé un certain nombre extraits des écrits de Josèphe et des Évangiles. Il a essayé souvent de les expliquer par des rapprochements tirés des inscriptions sémitiques et grecques syriennes; plus d'un de ces rapprochements est sujet à caution. Sans m'attarder à relever par le menu les erreurs de détail difficiles à éviter dans une matière aussi ardue, je donne ci-dessus le relevé de quelques observations que m'a suggérées la lecture de ce travail consciencieux.

— אבודינא, que le Talmud déclare lui-même n'être pas un nom d'origine juive. Krauss avait pensé à 'Αβυδηνός. M. Chajes rapproche, non sans hésiter — en quoi il a bien raison — le n. pr. gréco-syrien 'Αβούδ(ου), lequel me semble bien plutôt se rattacher au thème purement sémitique עבד. Je crois que c'est tout bonnement une transcription de Εὐοδιανός ; l'hébreu de cette époque rend souvent la syllabe Εὐ par אב, et, d'autre part, la leçon אבודיינא (cf. Levy, *Neuhebr. W.*, s. v.), dont il faut tenir compte, est en faveur de cette étymologie. C'est ainsi que le n. pr. talm. אבדימוס (qui manque dans le lexique de M. Chajes) est à expliquer non par Εὐδαίμων, comme on l'a fait jusqu'ici (Levy, *op. c.*, s. v.), mais, selon moi [2], par Εὔδημος, qui se trouve justement dans l'onomastique gréco-syrienne (Waddington, n[os] 2071, 2531).

— אגרא. Le rapprochement avec le n. pr. féminin 'Αγάρη (Wadd., n° 2200) est bien douteux; ce dernier nom semble plutôt être l'équivalent du n. pr. f. et masc., palmyrénien : הגר, nabatéen : הגרו ; cf. le n. pr. biblique de Agar (*Hagar*).

— אחא, n. pr. fém. M. Chajes accepte le rapprochement que j'ai fait autrefois [3] avec le n. pr. palmyrénien identique ; mais il a tort de mettre en ligne de compte le prétendu nom juif Ἄχα, inventé par Euting (*Epigr. Misc.*, I, n° 72) par suite d'une fausse

1. H. P. Chajes, *Beitraege zur nord-semitischen Onomatologie*, Vienne, 1900.
2. Cf. *Rec. d'arch. or.*, t. IV, p. 144.
3. *Études d'arch. or.*, t. I, p. 112.

lecture d'une épitaphe de la nécropole juive de Jaffa : 'Αββομαρῖ υἱοῦ Ἄα Λευείτες (*sic* ; mais l'original a nettement τῆς et non τες) Βαβέλης, « fils de Aḥa le Lévite, le Babylonien »; il faut lire, comme je l'avais fait lorsque j'avais découvert cette inscription[1] : 'Αββομαρὶ υἱοῦ 'Ααλευεὶ, τῆς Βαβέλης, etc. « d'Abbomari, fils de Aalevi (= Hallevi, הלוי), de Babelè (la Babel d'Égypte, au Caire). »

— אחדבוי = syr. אחא דאבוהי, littéralement : « frère de son père ». Cf. le nom judéo-grec, tout à fait homologue, d'une épitaphe bilingue de Jaffa[2] : 'Αβουδέμμου (génit.), ? אבודם = « père de sa mère » (cf. *Avitus* ?).

— אילם ; le rapprochement avec Αἰλάμου est bien douteux, quand on constate l'équivalence Αιλαμείς = אעילמי, dans les inscriptions palmyréniennes bilingues ; d'autre part, Αἴλαμος paraît correspondre à la forme palmyrénienne עילמי[3].

— [איסי], n. pr. talmudique, à ajouter à la liste ; cf. 'Ησσης (génit.), dans l'inscription juive de Jaffa, Euting, *Ep. Misc.*, I, n° 90 ?

— אפיקולוס ne saurait avoir rien de commun avec le nabatéen אפכלו. Il a toute la physionomie d'un n. grec ou gréco-latin. On pourrait penser à une forme telle que *Apiculus* ; mais cette forme n'existe pas. Peut-être est-ce une transcription légèrement altérée de 'Επίκουρος (avec ל = ר) ?

— בדרי, le nom nabatéen בדר repose sur une lecture[4] douteuse ; le rapprochement est donc sujet à caution.

— ברבי ou בריבי. Dans l'inscription juive de Jaffa, n° 54 Euting, *Epigr. Misc.*, I, βηρεβί n'est pas un nom propre, mais un titre porté par le défunt ou par son père ; c'est la transcription de בירבי, ביריבי, « le docteur », qui se trouve écrit en toutes lettres dans deux inscriptions juives de la même nécropole[5].

— ברוקא, est à rapprocher du n. pr. palmyrénien identique du *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 44.

1. En 1874. Cf. Clermont-Ganneau, *Arch. Researches in Palestine*, t. II, p. 141.
2. *Rec. d'arch. or.*, t. IV, p. 144.
3. Chabot, *Notes d'épigr. et d'arch. or.*, n° 9.
4. J'ai proposé : נדר « a voué », cf. *Rec. d'arch. or.*, III, p. 76.
5. Clermont-Ganneau, *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1884, p. 123 et *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 146.

— וולס, le rapprochement proposé autrefois avec Οὐάλης = *Valens*, paraît beaucoup plus solide que celui avec le nabatéen ואלו; le *samech* décèle une désinence grecque, qui ne s'expliquerait guère dans ce dernier cas.

— חגרא, le rapprochement fait par M. Chajes avec l'inscription juive que j'ai publiée autrefois[1] est à écarter; le prétendu nom חגרת, devant être lu, en réalité, הגירת, « la prosélyte ».

— Ici, devrait figurer le nom juif si répandu חייא, que j'ai relevé dans une épitaphe bilingue de Jaffa, avec sa transcription grecque très exacte Εἴας. Il est assez piquant de constater que le nom de l'auteur lui-même, M. *Chajes*, a, selon toute apparence, une origine similaire (חיים, *Hayim*, *Hayem*).

— חלפתא, cf. deux nouveaux exemples palmyréniens, *Rép. d'ép. sém.*, n° 48.

— חרותא; peut-être faut-il lire חדותא « joie », qui conviendrait assez bien à une courtisane; cf. le n. p. masc. palmyrénien, d'ailleurs douteux, חדות[2], du *Rép. d'ép. sém.*, n° 28.

— [יודן] aurait dû être ajouté à la liste; cette forme se retrouve dans deux inscriptions de la nécropole juive de Jaffa[3] et peut-être aussi, si je ne me trompe, dans le patronymique de la petite inscription hébraïque de la synagogue de Kefr Berʿem[4].

— יוסה, abréviation de *Joseph*; autre exemple à ajouter fourni par l'inscription en mosaïque de Kefr Kenna[5].

— Le rapprochement du n. p. nabatéen כוזא avec Χουζᾶ (génit.), épitrope d'Hérode Antipas (*Luc*, VIII, 3), est d'autant plus plausible que le personnage, comme tant d'autres de l'entourage des Hérodes, pouvait fort bien être d'origine nabatéenne. A noter, en outre, que la tétrarchie d'Hérode Antipas comprenait la Pérée, c'est-à-dire une région contenant une population nabatéenne. Le

1. *Revue arch.*, II, t. I, p. 276; cf. mes *Archaeol. Researches*, I, p. 418.
2. M. Chabot a proposé de corriger חדודן.
3. Clermont-Ganneau, *Proceed.*, *l. c.*, et *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 142 (celle-ci bilingue = Ἰο(υ)δα).
4. Renan, *Miss. de Phénicie*, pl. LXX, n° 2. Non lu jusqu'ici.
5. Clermont-Ganneau, *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, 16 oct. 1900.

tétrarque avait, en outre, épousé la propre fille du roi nabatéen Aretas IV[1].

— כרסנא est peut-être tout simplement de nom d'une légumineuse, la vesce; cf. כרשינא et كرسنّة. Cf. le nom romain *Cicero*.

— מבגאי, le rapprochement avec Μαμβογαῖος (ethnique de Manbedj) a déjà été proposé[2].

— מקביי ?? L'origine du surnom des *Macchabées* reste encore une énigme; ce ne sont pas les rapprochements arbitraires avec le palmyrénien מקי = Μακκαῖος et מכי qui peuvent aider à résoudre.

— מלוך, le rapprochement avec Μάλχος est tentant, surtout si l'on tient compte de l'indication מלוך ערבאה «Mallouk l'Arabe ». Mais il conviendrait alors d'admettre que מלוך est une interversion de la forme nabatéenne originale מלכו, *Malikou*.

— מריא, etc.; l'auteur ne distingue pas suffisamment, dans le groupe de noms similaires qu'il rapproche, ceux qui sont réellement d'origine sémitique et ceux qui sont de simples transcriptions des noms gréco-latins *Marius*, *Marianus*, *Marinus*, etc.

— מנא. Le rapprochement avec les n. pr. nabatéens et palmyréniens מענא, מעני est peu vraisemblable. Si le nom n'est pas simplement à expliquer, avec Bacher, comme une abréviation de מנחם, on pourrait peut-être y chercher une transcription de Μηνᾶς.

— L'emploi de מרתא comme nom masculin ne laisse pas de surprendre. Aux rapprochements faits, ajouter Μάρθα Δαμασκηνή, dans une inscription de Délos (*Bull. de Corr. hell.*, 1892, p. 161).

— נאנאי; le rapprochement avec les n. pr. palmyréniens נניא et נני est bien contestable. A rapprocher peut-être de Νεανίας?

— ספרא, a peut-être simplement pour étymologie le mot ספר « scribe »; je doute qu'il ait quelque rapport avec Σαφαρα et similaires qui semblent avoir été rapportés àla racine צפר. Quant aux noms palmyréniens ספירן (?), אספרין, ils accusent bien plutôt une physionomie grecque.

1. Voir, sur cette question, *Recueil d'arch. or.*, II, p. 197 et suiv.
2. *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 99-112 : *Manboug-Hierapolis dans les inscriptions nabatéennes.*

— עוקבא. Le rapprochement avec Ὄχβεος[1] d'une inscription grecque de l'Anti-Liban[2] est très plausible. En revanche, celui avec Ἀκκαβαῖος et Ἀχαβαῖος est fort sujet à caution; la première de ces formes est une restitution des plus douteuses dans une inscr. de Waddington, n° 1890[3]; la seconde repose sur une copie très incertaine d'une inscr. de Chohba[4] : AK/... IOC.

A la même racine se rattache le nom juif fameux de *Akiba* (אקיבא, עקיבה), dont M. Chajes ne parle pas. Une inscription tout récemment publiée[5] est venue nous révéler son existence dans l'onomastique palmyrénienne, sous une forme identique : עקיבא בר עתעקב, *'Akiba fils de 'Até'akab*. On remarquera le lien étymologique qui semble exister entre le nom du fils et le patronymique de forme théophore, composé avec עקב.

— פפי n'est peut-être qu'une transcription de Πάπιος (*Papius*) ou de Παππίας, comme פפא (qui manque à la liste), est une transcription de Πάππος, Πάπας.

— פריגורי, ce nom, porté par un docteur de Césarée, Rabbi *Perigouri*, ainsi que transcrit Levy (*Neuhebr. W.*, s. v.), devrait figurer dans la liste. C'est une transcription fidèle de Παρηγόριος[6] qui, lui-même, est un équivalent de מנחם, *Menahem*, « consolateur ».

— ציון, n. masc.; le rapprochement (dû à J. Derenbourg) avec le Σιέ de Josèphe (père d'un pontife au commencement de l'ère chrétienne) est bien sujet à caution; ce dernier nom rappellerait plutôt celui de סיעא, סיעהא (Bible). Quant au Σίου (génit.) de Waddington (lecture d'ailleurs suspecte), il faut peut-être le comparer aux noms congénères Σέος, Σέας = nabatéen שעיו.

1. Et non Ὀχβέους, comme l'écrit M. Chajes.
2. De Vogüé, *J. asiat.*, 1896, II, p. 328.
3. Je publierai plus tard une explication nouvelle de ce texte fort important.
4. Brünnow, *Mitth. n. N. DPV.*, 1899, p. 88, n° 57.
5. Gottheil, *Journ. Americ. Or. Soc.*, XXI (1900), p. 111.
6. Cf. un Paregorios, père de Ioudas, dans une épitaphe de la nécropole de Joppé et le rapprochement de Noeldeke (Euting, *Epigr. Misc.*, I, n° 94; il faut seulement corriger la lecture fautive Παρεγορίου en Παρηγορίου, que porte très nettement la pierre).

— צפרא. Ajouter les observations du *Répert. d'épigr. sémit.*, n° 28.

— קיפא. Le rapprochement avec le n. p. f. palmyrénien קופין (lecture douteuse) semble être bien arbitraire; ce dernier nom est peut-être la transcription d'un n. grec finissant en ιον, ιν, terminaison d'une classe nombreuse de noms de femmes de la forme neutre. Quant au rapprochement avec le nom punique קפן du *Corp. Insc. Sem.*, I, 1459, il paraît tout à fait hors de saison.

— קלופא. La notice est rédigée de telle sorte qu'il est impossible de se rendre compte que l'identification du n. pr. palmyrénien קלופא avec le nom évangélique Κλωπᾶ(ς) a été, en réalité, proposée par moi (*Rec. d'arch. or.*, I, p. 385), à l'exclusion du rapprochement avec Κολάφιος, rapprochement que j'ai justement l'air d'accepter dans ladite notice.

— קשישא. Il conviendrait peut-être de rapprocher aussi les noms Κασσίσεος, Κασίσεος (Wadd., n°s 2159, 2160); dans Κοσέσου, l'*omicron* est peut-être pour un *alpha*, échange fréquent dans la phonétique gréco-syrienne.

— רב; pour Ῥάββου, corriger la citation de Waddington, n° 2412 *b* en 2412 *l*.

— שלמן, שלום, שלמציון. La question est traitée d'une façon embrouillée, et l'auteur semble confondre ces divers noms de femmes juives. Sur שלום = Σαλώμη et שלמציון = Σαλαμψιώ, identités établies par les ossuaires découverts autrefois par moi à Jérusalem, voir la dissertation détaillée dans mes *Archaeol. Researches in Palest.*, t. I, p. 386-392 et 400-403.

§ 44.

Apollon Mageirios et le Cadmus phénicien.

Dans plusieurs inscriptions de Cypre, il est question d'un Apollon qui porte un surnom singulier : Ἀπόλλων Μαγίριος ou Μαγείριος.

Colonna-Ceccaldi, qui les a fait connaître le premier[1], expli-

1. G. Colonna-Ceccaldi, *Monum. ant. de Chypre*, pp. 198-199. — Ces inscrip-

quait ce surnom par la méthode naturaliste : « cuiseur » ou maturateur des fruits? », le rattachant ainsi tacitement au mot μάγειρος « cuisinier ».

M. S. Reinach[1], alors qu'il adorait encore un peu ce qu'il a brûlé depuis avec tant d'ardeur, n'avait pas craint de mettre en ayant une étymologie sémitique et de voir dans μαγίριος une grécisation de מאיר, « lumineux ». Sans doute, l'épithète conviendrait à merveille au dieu solaire; mais, au point de vue philologique, l'explication laisse beaucoup à désirer, et l'on avouera qu'elle ne le cède guère en témérité aux plus risquées de celles de l'école des néo-bochartistes. Ce n'est pas le vieux rapprochement de μέγαρον = מערה — dont, on ne sait pourquoi, l'honneur est reporté à Robertson Smith — qui peut la rendre plus acceptable, puisqu'il va directement à l'encontre du rôle phonétique attribué au γ dans cette conjecture.

L'idée la plus simple — et c'est celle vers laquelle j'inclinais autrefois, — ce serait, assurément, de voir là quelque surnom topique à ajouter à la nombreuse collection que Chypre nous offre déjà de divers Apollons tant indigènes qu'étrangers. Μαγείριος se dériverait assez régulièrement d'un nom de ville tel que Μαγείρα. Mais ce nom de ville est encore à trouver.

Faut-il en revenir à l'hypothèse première de Colonna-Ceccaldi, et, sans le suivre, toutefois, sur le terrain de la symbolique naturaliste, chercher quelque rapport entre Μαγείριος et μάγειρος? Peut-être y a-t-il lieu de tenir compte, à ce point de vue, d'une curieuse donnée qui nous est fournie par Athénée (XIV, 658). Selon une certaine légende qu'il met sur le dos d'Evhémère, Cadmus aurait été le « cuisinier », le μάγειρος, d'un roi phénicien. Voilà, certes, qui ravale passablement le rôle du héros incarnant la civilisation sémitique au regard du monde occidental; mais ce détail peu reluisant et, pour ce, laissé dans l'ombre par la fable officielle, n'est peut-être pas dénué de toute valeur. On ne

tions sont citées dans le *Lexicon* de Roscher, s. v., mais sans qu'une explication du surnom soit proposée.

1. *Rev. des Ét. gr.*, n° 7, juillet-sept. 1890. — Cf. *Chron d'Or.*, I, p. 644.

saurait contester que le héros phénicien, profondément marqué par maint trait mythologique, a toutes les allures d'un véritable dieu. Notre Cadmus Mageiros aurait-il, par hasard, quelque accointance plus ou moins légitime avec cet Apollon Mageirios sorti d'un sol fertile en produits phéniciens de tout genre? Sans aller jusqu'à une identification formelle, on pourrait se demander, tout au moins, si l'existence, révélée par l'épigraphie, d'un Apollon Mageirios dans un milieu notoirement phénicisant, n'a pas pu exercer quelque influence sur le développement de la légende, assez étrange, rapportée par Athénée, voire même contribuer dans une certaine mesure à sa naissance.

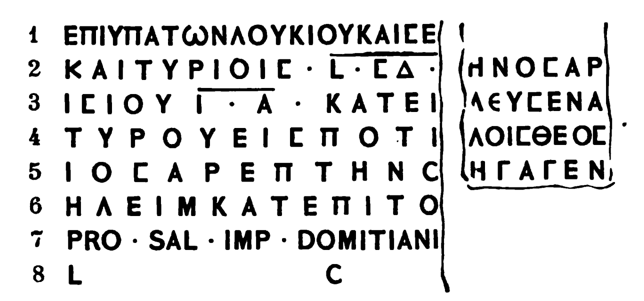
§ 45.

Le Phénicien Theosebios de Sarepta et son voyage à Pouzzoles [1].

On a découvert à Pouzzoles, il y a une dizaine d'années, une curieuse inscription grecque dont la teneur semble bien intéresser l'archéologie sémitique, mais dans une mesure qu'on a, je crois, exagérée et que je voudrais essayer de ramener à des proportions plus raisonnables.

Elle est gravée sur une plaque de marbre, malheureusement brisée en deux fragments de grandeur inégale, qui ne sont pas tout à fait jointifs ; il s'en faut d'un ou deux caractères entièrement détruits. En outre, tandis que le fragment principal de gauche nous donne le commencement de toutes les lignes, le fragment de droite, beaucoup plus petit, ne nous a conservé la suite que de quatre lignes, et encore celles-ci sont-elles incomplètes à la fin : il leur manque environ deux ou trois lettres.

1. Communication à l'Académie des Inscriptions, séance du 29 mars 1901.



M. Halbherr en avait publié[1], à l'époque de la découverte, une lecture et des restitutions qui, ainsi que M. Cagnat vient de le montrer[2], doivent être rectifiées sur plus d'un point. Il faut dire qu'entre temps, l'original, acquis par les Américains, était entré au Musée du Michigan, et que M. Walter Dennison en a envoyé à M. Cagnat un bon estampage, meilleur probablement, en tout cas, que celui sur lequel M. Halbherr avait travaillé.

Voici la lecture qu'a proposée M. Cagnat ; je la prendrai comme base de la discussion, sans insister sur les méprises du premier éditeur qui ressortissent plutôt à la juridiction de l'épigraphie classique :

1 Ἐπὶ ὑπάτων Λουκίου Καισε[3].........
2 καὶ Τυρίοις (ἔτους) σδ, [μ]ηνὸς Ἀρ[τεμ-]
3 ισίου ια, κατέ[πλ]ευσεν ἀ[πὸ]
4 Τύρου εἰς Ποτι[ό]λοις (*sic*) θεὸς[4] [Ἤλ]
5 ιος [Σ ?]αρεπτην[ὸς], ἤγαγεν [δὲ]
6 Ηλεὶμ[5] κατ' ἐπιτο[λὴν]...... ?
7 *Pro sal(ute) Imp(eratoris) Domitiani*......
8 *L(oco)*[6] *c(oncesso)* [*d(ecurionum) d(ecret*o)]

1. *Notizie dei Scavi*, 1891, p. 167.
2. Académie des Inscriptions, séance du 22 mars 1901.
3. Halbherr : καὶ Σε....
4. Halbherr : θεό[ν]; mais l'estampage montre formellement un *sigma*.
5. Halbherr : ηλει... : sa transcription typographique ne donne qu'une branche du Μ ; mais la lettre est complète sur l'estampage.
6. Le L manque dans la transcription de Halbherr, probablement parce qu'il était hors du champ de l'estampage à lui communiqué.

Si l'on admet cette lecture, il en résulterait le sens suivant :

(*Grec*). Étant consuls (suffects) Lucius Caese.... et...., et pour les Tyriens (selon l'ère de Tyr), en l'année 204, le 11 du mois d'Artemisios : a fait la traversée de Tyr à Pouzzoles le dieu Hèlios de Sarepta (? *ou de* Arepta?), et (l'?)a amené Elim (?), par ordre (du dieu)...

(*Latin*). Pour le salut de l'empereur Domitien...

Lieu concédé par décret des décurions.

Comme l'ont reconnu MM. Halbherr et Cagnat, l'inscription est datée avec précision du 29 mai de l'an 79 de notre ère. A ce moment, Vespasien (mort le 23 juin 79) régnait encore; il faut, par conséquent, supposer : ou bien que l'acclamation finale en l'honneur de Domitien, et en langue latine, a été ajoutée après coup, postérieurement à la mort de Titus (13 septembre 81); ou bien que l'ensemble de l'inscription a été gravé au moins 28 mois après l'événement qu'elle relate. M. Cagnat pencherait pour la seconde hypothèse; j'inclinerais plutôt vers la première[1].

Mais ce n'est là qu'un point accessoire; l'essentiel, c'est le fait même dont parle, ou semble parler l'inscription, ce dieu Hèlios qui nous serait présenté comme s'étant, pour ainsi dire, transporté de sa personne de Tyr en Italie.

Rien de plus séduisant, assurément, à première vue, que cette interprétation; elle évoque, aussitôt, dans l'esprit le souvenir de ces divinités orientales, amenées en grande pompe en Occident, depuis la Magna Mater que les Romains, dans une circonstance critique de leur histoire, crurent devoir faire venir de Phrygie pour balancer la puissance de la grande déesse mère de Carthage[2], jusqu'à la Virgo Caelestis transportée de cette même Carthage à Rome, et mariée solennellement, en justes noces, avec le bétyle fétiche qu'Héliogabale avait fait quérir à Émèse.

Cet Hèlios oriental, venu ainsi par mer à Pouzzoles, répondrait

1. Je me représenterais ainsi les choses : le corps de l'inscription grecque aurait été gravé à la date qu'elle énonce. Un peu plus tard, la concession de terrain ayant été accordée ou confirmée par le décret décurional, la mention de cette décision aurait été ajoutée selon la formule et dans la langue officielles, avec, à cette occasion, l'acclamation de rigueur en l'honneur de l'empereur régnant alors.

2. Voir mes *Études d'Arch. or.*, I, p. 155.

à merveille à Melkart, au dieu solaire de Tyr, dont nous connaissons l'humeur voyageuse, et que la fable nous montre déjà, dans les temps reculés, prenant pied en divers lieux de la Méditerranée colonisés ou occupés par les Phéniciens. Son installation à Pouzzoles, pour être un peu tardive, et, aussi, d'allure un peu moins conquérante, n'en serait pas moins assez vraisemblable, étant donné que ce port était, par excellence, à l'époque impériale, celui des arrivages du Levant et de l'Égypte. Comme l'ont justement rappelé à ce propos M. Cagnat ainsi que M. Berger, qui partage sa façon de voir sur le sens à attribuer à l'inscription, il y avait à Pouzzoles d'importantes communautés orientales dont l'existence et l'origine nous sont révélées par de nombreux témoignages épigraphiques, tant latins que grecs; on y a même recueilli deux inscriptions nabatéennes qui figurent en belle place au *Corpus Inscr. Semiticarum*. Nous voyons, par ces diverses inscriptions que ces Orientaux avaient en même temps introduit leurs cultes nationaux à Pouzzoles et que leurs dieux y faisaient excellent ménage avec ceux de l'Olympe gréco-romain. Quoi de plus naturel donc, semble-t-il, que d'admettre que le dieu de Tyr, ou quelqu'un de ses congénères, avait trouvé sa place dans ce rendez-vous de divinités exotiques, et qu'à un moment donné, on avait pu le transporter à Pouzzoles, bien entendu sous les espèces, sinon de quelque statue, du moins de quelque pierre sacrée, bétyle ou autre? C'est ce transport que relaterait notre inscription.

Si l'on accepte la restitution θεὸς [῞Ηλ]ιος, proposée par MM. Cagnat et Berger, il faut considérer avec eux l'ethnique αρεπτηνός, qui suit immédiatement, comme un surnom topique du dieu; l'usage de pareils surnoms est chose fréquente. La question est de savoir ici quel nom de ville ou de pays se cache sous cet ethnique : *Arepta* ou *Sarepta*? Mes savants confrères ont fait valoir en faveur de *Arepta* quelques arguments qui ne me paraissent pas convaincants. Sans se prononcer définitivement sur ce point, ils ont envisagé, en outre, la possibilité de lire (Σ)αρεπτηνός, en supposant une faute du lapicide. Ce bourdon, motivé par le Σ

final du mot précédent (...ιος (σ)αρεπτηνος) n'aurait rien de surprenant dans une inscription d'une grécité médiocre, où s'étale, à la l. 4, le gros solécisme εἰς Ποτιόλοις pour Ποτιόλους. Le nom de lieu ainsi rétabli serait tout à fait en situation; la petite ville bien connue de Sarepta est, en effet, dans la région même de Tyr[1], tandis que, pour trouver un équivalent de la prétendue *Arepta*, il faut aller chercher bien loin des localités aux noms obscurs ou incertains. Aussi, quant à moi, n'hésité-je guère à me prononcer pour la leçon (Σ)αρεπτηνός[2]. L'explication, sensiblement différente, que je vais avoir à proposer pour l'ensemble du texte, ne peut d'ailleurs, comme on le verra, que rendre cette leçon plus vraisemblable.

On ne saurait se dissimuler, en effet, que l'explication de M. Cagnat soulève plus d'une difficulté.

Tout d'abord, je ne crois pas, pour ma part, que ηλειμ puisse être ici un nom propre de personne, soit complet, soit incomplet de quelques lettres au commencement. Sans doute, on pourrait restituer matériellement quelque chose comme : ἤγαγεν [δ' Αβδ]ηλείμ, et 'Αβδηλειμ serait, en soi, une excellente transcription du mot phénicien, et spécialement tyrien, עבדאלם *Abdelim*; mais il serait tout à fait contraire à l'usage d'introduire ainsi en grec, en quelque sorte à nu, un nom propre de personne barbare, sans l'habiller d'une désinence hellénique; on s'attendrait, dans ce cas, à 'Αβδήλειμος. Toute autre forme qu'on pourrait imaginer

1. Sarepta, aujourd'hui *Sarfand*, située sur la côte, entre Tyr et Sidon, semble avoir, selon les temps, fait partie du territoire, tantôt de l'une, tantôt de l'autre de ces villes; dans la Bible (I *Rois*, XVII, 9, suivi par *Luc*, IX, 26) elle est considérée comme dépendant de Sidon. Voir sur cette variation les témoignages historiques rapportés par Renan, *Miss. de Phén.*, p. 665. J'y ajouterai celui de Yâkoût qui, bien que tardif, n'est pas à négliger et qui mentionne Sarfand comme un village dépendant de Tyr.

2. La forme Σαρεπτά (et Σαραπτά), transcription de צרפת, est tout aussi bien justifiée, et probablement plus ancienne que les formes Σαρεφθά, Σαραφθά : elle apparaît dans la version des Septante; les dernières apparaissent dans Josèphe, les Évangiles, la carte mosaïque de Madeba et aussi dans une inscription grecque encore inédite, qui provient du pays de Tyr et que j'ai fait entrer au Louvre, il y a quelques années : Θεόδωρος ὁ καὶ 'Ιάκωβος, Σαρεφθηνός; à en juger par la paléographie, ce petit texte est d'une époque sensiblement plus basse que celle de l'inscription de Pouzzoles, peut-être de la période byzantine.

pour le nom de ce prétendu hiéronaute tombe sous le coup de cette objection.

Autre difficulté. Il faudrait un régime à ἤγαγεν δὲ, si ce verbe a un sujet différent de celui de κατέπλευσεν : « et *l'*a amené » ; or, la lacune finale de la ligne est beaucoup trop petite pour avoir pu contenir le mot αὐτόν.

M. Cagnat a sûrement senti cette dernière difficulté, car il a envisagé incidemment, mais sans s'y arrêter, la possibilité de considérer θεὸς Ἥλιος comme gouvernant à la fois les deux verbes κατέπλευσεν et ἤγαγεν ; il faudrait, en ce cas, comprendre : « le dieu Hèlios a fait la traversée et amené les ... *elim* ». Cela vaudrait mieux grammaticalement; mais que pourrait alors représenter ce mot *elim* devenu régime, de sujet qu'il était? M. Berger s'est demandé s'il ne s'agirait pas d'une sorte de *dî minores* (אלם), faisant cortège au dieu Hèlios. Ce serait, en conséquence, tout un exode de dieux, venus de Phénicie à Pouzzoles sous la conduite de leur chef de file. Mais cette conjecture présente, entre autres, un grave inconvénient. Nous n'aurions plus dans l'inscription aucun nom de personne; seul, le dieu serait en scène, et le ou les compères tenant les ficelles de cette marionnette divine resteraient entièrement dans la coulisse, ce qui est bien peu conforme aux habitudes de l'épigraphie antique.

De quelque côté que l'on se tourne, on se heurte, comme on le voit, à des choses bien obscures ou bien peu vraisemblables. C'est ce qui m'a engagé à chercher la solution de ces difficultés dans une voie toute différente, qui nous fera descendre du ciel nuageux de la haute mythologie sur le sol plus ferme des réalités terrestres. Le mot de l'énigme me paraît gîter dans la petite lacune de deux lettres, comprise entre la fin de la l. 4 et le commencement de la l. 5 : ΘΕΟϹ..ΙΟϹ. Rien ne prouve qu'il faille restituer, comme on l'a fait : θεὸς [Ἥλ]ιος. Je crains que M. Cagnat ne se soit laissé entraîner à cette restitution par l'influence de son devancier M. Halbherr, qui cherchait déjà là un nom de dieu : θεὸν [δ' Ἡλ]ιοσαρεπτηνόν, nom bien bizarre, pour ne pas dire impossible, composé avec celui de Hèlios. Je propose de restituer

tout simplement : Θεοσ[έϐ]ιος, c'est-à-dire un nom propre de personne qui, pour n'être pas des plus fréquents dans l'onomastique grecque, n'en a pas moins une existence assurée [1], et avait peut-être été choisi, en l'espèce, parce qu'il répondait, par son sens étymologique, aux conceptions religieuses des Phéniciens [2]. L'ethnique qui suit, Σαρεπτηνός, indique tout bonnement l'origine de notre personnage, né à Sarepta et tyrien de nationalité, comme le montre l'usage fait par lui de l'ère de sa métropole.

Du coup, le mirage qui planait sur ce texte décevant se dissipe, toute une partie de la phrase, au moins, s'éclaire d'une lumière normale rejetant dans le néant les illusions mythologiques qui fascinaient nos yeux. Plus de dieu traversant la mer, soit seul, soit traînant à sa suite sa théorie de *dî minores,* pour venir se fixer à Pouzzoles; mais un simple mortel, peut-être même de condition fort modeste [3], Theosebios de Sarepta, qui dit avoir fait, le 11 du mois d'Artémisios de l'an 204 de l'ère de Tyr, la traversée de la côte de Phénicie à Pouzzoles, ne faisant en cela que suivre l'exemple de tant de ses compatriotes et coreligionnaires.

Dès lors, il va de soi que c'est notre Theosebios qui est également le sujet du second verbe ἤγαγεν, symétrique du premier, comme l'indique la particule δὲ impliquant un μὲν virtuel après κατέπλευσεν : « Theosebios a fait la traversée, etc., et il a amené (?) (les?)... *èlîm.* »

Ici se pose à nouveau, mais sur une base tout autre, la question de savoir ce que peut désigner ce vocable ΗΛΕΙΜ, transcription évidente de quelque mot sémitique dont le grec ne devait pas posséder l'équivalent exact, autrement il eût été beaucoup plus simple de le traduire que de le transcrire. Ce mot est-il com-

1. Voir Pape, *Woerterb.*, s. v.

2. C'est probablement l'équivalent de quelque nom sémitique dont il serait facile de reconstituer la forme originale, si l'on n'avait pas justement l'embarras du choix. Cf. l'importance, chez les Juifs, de l'expression σέϐεσθαι τὸν Θεόν.

3. Il est à noter qu'il n'a pas de patronymique, ce qui est d'ordinaire le cas pour les esclaves, les affranchis ou gens de peu. Il est vrai que, parfois, la mention de l'ethnique semble suppléer à celle du patronymique.

plet en soi, ou bien doit-il être combiné avec une ou deux autres lettres précédentes, perdues dans la lacune finale de la ligne 5? De toute façon, il semble bien qu'il se termine par la désinence du pluriel sémitique ם(י), l'orthographe ει correspondant à un *î* long dans les usages du grec syrien; quant au H, il peut fort bien, d'après les mêmes usages, être frappé de iotacisme et correspondre à un *i* bref : soit donc *ilîm* ou *èlîm*. D'autre part, il est assez peu probable que ce mot, quel qu'il soit, ait pu être ainsi engagé dans la phrase, comme régime direct de ἤγαγεν, sans être précédé de l'article; il faudrait, en conséquence, restituer dans la lacune finale de la ligne 5 ou τοὺς, ou τὰ[1]. Or, cette lacune, calculée rigoureusement sur l'étendue de celles des lignes précédentes[2], doit comprendre, au maximum, 4 lettres; et, sur ces 4 lettres, il faut en prélever déjà 2 pour la restitution de la particule δὲ, indispensable à la construction de la phrase, car il est matériellement impossible de loger la conjonction καὶ, dans le petit vide précédant ἤγαγεν, vide à remplir par les deux dernières lettres, l'une mutilée, l'autre détruite, de (Σ)αρεπτην[ός]. Nous ne pouvons donc plus disposer, à ce compte, vu la justification de la ligne, que de 2 lettres, ce qui semble exclure la restitution τοὺς et recommander celle du pluriel neutre τὰ. Ce pourrait être alors une indication qu'il s'agit de choses inanimées plutôt que d'êtres animés, ou assimilables.

Il résulterait, en outre, de là que le mot ηλειμ est complet en soi. A cet état, il fait assurément songer au phénicien אלם, *èlîm*, ou plutôt, *ilîm*, mot fréquent, mais dont la valeur précise n'est pas facile à déterminer. On le traduit généralement par « dieux »[3];

1. Je ne fais pas entrer en ligne de compte la possibilité du féminin τὰς, la terminaison *îm* indiquant un pluriel de forme masculine.

2. Ligne 2 : 3 lettres, et ligne 3 : 2 lettres (restitutions *certaines*); ligne 4 : 2 lettres (restitution probable). Le N de HΓAΓEN tombe sensiblement dans la verticale du P de 'Αρ[τεμ]-ισίου, à la fin de la ligne 2; cela limiterait à 3 lettres la lacune suivant ἤγαγεν, mais on peut, si besoin est, porter ce chiffre à 4, étant donné que le M, à jambages écartés (voir dans Ηλειμ), occupe la largeur de deux lettres.

3. אלם, ou son homographe, avait aussi en phénicien un autre sens (comportant probablement une autre vocalisation); on appelait ainsi certains magistrats,

mais cette traduction est-elle rigoureusement exacte? La vraie forme phénicienne pour « dieux » semble être אלנם, *alonîm*. אלם, malgré son aspect de pluriel, paraît plutôt désigner « la divinité » d'une façon générale; le vocable peut même s'appliquer à une seule divinité, mâle ou femelle. Sans parler du nom propre עבדאלם qu'on peut expliquer aussi bien par « serviteur de (la) divinité » que par « serviteur des dieux »[1], il faut prendre en sérieuse considération les expressions telles que : בת אלם, כסף אלם, מרזח אלם, גלב אלם, etc...; dans chacune d'elles אלם fait fonction d'un véritable adjectif, ce qui est bien conforme au génie des langues sémitiques; la vraie façon de l'entendre c'est de le rendre par l'adjectif, « sacré », ἱερός : « maison sacrée (sanctuaire) »; « trésor sacré »; « barbier sacré »; « festin sacré »[2], etc. La chose ressort avec évidence, en particulier, de ces deux dernières expressions; ce serait presque un contre-sens que de traduire servilement גלב אלם, par « barbier des dieux », et מרזח אלם par « festin des dieux », car ces barbiers ne faisaient pas la barbe aux dieux et, quant à ces festins, si les dieux pouvaient être censés en prendre leur part, c'était bel et bien des convives en chair et en os qui s'y trouvaient réunis.

On pourrait donc, à la rigueur, lire τὰ ἠλείμ = τὰ ἱερά, avec les diverses acceptions que comportent le mot grec et, surtout son équivalent latin *sacra* (pluriel neutre).

J'ai raisonné jusqu'à présent, dans l'hypothèse admise par tous, que le verbe ἄγειν a ici son sens ordinaire et matériel : « amener, transporter ». Mais il en a d'autres, qu'il convient peut-être de prendre en considération, maintenant surtout qu'il est établi, si je ne m'abuse, que notre voyageur d'outre-mer est

revêtus d'une espèce de caractère sacerdotal, et pouvant être envoyés en mission comme les théores grecs; c'est ce que nous a appris l'inscription phénicienne de Ma'soûb que j'ai fait connaître autrefois (*Rec. d'arch. or.*, I, p. 83). Il paraît difficile de songer ici à eux, car il faudrait alors l'article τοὺς qui, ainsi que je l'ai montré, est exclu par l'exiguïté de la lacune finale de la ligne 5.

1. Le véritable équivalent phénicien de cette conception onomastique est עבדאלנם (*Abdalonyme*, *C. I. S.*, n° 1067), et non עבדאלם, *'Abdelim*.

2. Ἱερὸν δεῖπνον; la fameuse syssitie carthaginoise, comme je l'ai démontré à une autre occasion, *Rec. d'arch. or.*, III, p. 29.

non pas un dieu en rupture de sanctuaire, mais un simple mortel, et que le sujet du verbe c'est le nom de ce mortel. Ἄγειν veut dire, par exemple, « conduire un navire »; ce qui pourrait suggérer l'idée que *Elím*, ou .....*elím* serait le nom même du bâtiment commandé par Theosebios. Nous savons, en effet, que, dans l'antiquité, tout comme de nos jours, les bâtiments avaient des noms, et des noms très variés. On comprendrait assez, dans ce cas, que l'auteur de l'inscription, s'il voulait désigner son navire, n'ait pu faire autrement que de transcrire, le plus fidèlement possible, le nom exotique qu'il portait. Mais, bien que cette idée puisse à certains égards se soutenir, je ne crois pas devoir m'y arrêter. Il y en a une autre qui se présente à l'esprit, si l'on tient compte surtout du caractère religieux de la formule finale : κατ' ἐπιτολήν, « par ordre (du dieu) »[1], et aussi, du dispositif additionnel, en latin, L C D D, qui doit viser la concession officielle d'un terrain nécessaire apparemment pour quelque besoin du culte. Cette idée, c'est celle-ci. Ἄγειν a aussi un sens très particulier et très fréquent, celui de « célébrer une cérémonie, une fête religieuse »; on dit couramment : ἄγειν ἑορτήν, θυσίας, μυστήρια, etc... Nous avons des preuves épigraphiques que cette acception était parfaitement familière aux populations hellénisantes de Syrie[2]. Serait-ce elle, par hasard, à laquelle nous aurions affaire ici? faudrait-il comprendre : « et il a célébré les....... »? Le mot transcrit du phénicien[3] définirait alors la nature de la cérémonie. Τὰ אלם ne serait pas très satisfaisant dans ce cas; le phénicien,

1. Je crois, pourtant, devoir faire remarquer, en passant, qu'on attendrait plutôt le mot ordinaire ἐντολή. Je ne connais pas d'exemple, du moins en épigraphie, de ἐπιτολή pris dans ce sens, bien qu'il se dérive assez logiquement de celui du verbe ἐπιτέλλω, « ordonner, prescrire ». L'acception courante est celle de « lever (d'un astre) ». Faut-il attribuer l'emploi de ce mot insolite à l'inexpérience d'un Sémite maniant la langue grecque, ou bien contient-il une nuance réelle et correspond-il à une idée particulière de l'auteur de l'inscription?

2. Waddington, *op. c.*, n° 2.370 : ἡ ἑορτὴ τῶν Σοαδηνῶν ἄγεται τῷ θεῷ Λώου λ'. — Dussaud, *Voy. au Safa*, p. 159, n° 26 : ἡ θυσία ἄγεται [τῷ θεῷ] Ὑπερβερεταί[ί]ου.

3. Si tant est que Theosebios soit bien un Phénicien... Il ne fant pas perdre de vue, en effet, et, je l'avoue, l'idée m'en est souvent venue, que notre personnage pourrait peut-être bien être d'origine juive. Si, par impossible, il en était ainsi, y aurait là un nouveau *hint* pour la solution de l'énigmatique ηλειμ.

du moins autant que nous le connaissons, ne nous offre pas d'expression de ce genre. Ce qui semblerait assez plausible *a priori*, ce serait la mention d'un certain sacrifice, par exemple, en exécution d'un vœu fait pour une heureuse traversée, peut-être après consultation d'un oracle; l'inscription rentrerait alors dans la catégorie des *eucharistèria* courants. Les Phéniciens paraissent avoir été très rigoristes en matière de sacrifices et en avoir défini avec soin les diverses modalités par des termes spéciaux. Il suffit de se rappeler les dispositions minutieuses des tarifs de Marseille et de Carthage. Dans ces tarifs il est question à plusieurs reprises d'un espèce de sacrifice dit כלל, qu'on croit, mais sans en être sûr, désigner un holocauste; le mot est même employé une fois au pluriel : כללם (*C.I.S.*, n° 167, l. 5). Il serait assez tentant de chercher dans ηλειμ la fin de cette dernière forme : [Χαλ]ηλειμ. Par malheur, cela nécessite trop de lettres pour l'étendue de la lacune; à moins de supposer, ce qui ne me sourit guère, que l'article τὰ était omis, et qu'on avait transcrit Χληλειμ.

La même objection d'ordre matériel, et encore plus forte, s'élève contre un autre rapprochement qui, n'était cette difficulté, serait bien frappant. Je veux parler de l'expression *nasililim* qui apparaît dans une série de dédicaces romaines d'Afrique faites au dieu sémitique caché sous le vocable de Saturnus, à Aïn-Tounga[1] :

« *Nasililim* feci l. v. s. a. »; « *nasililim* ex vitulo v. s. l. a. »; « votum *nasililim* solvit l. a. », etc.

On ne sait encore au juste quelle est la forme phénicienne originale représentée par cette transcription, évidemment très fidèle; on suppose qu'en tout cas, elle désigne une sorte particulière d'offrande, plutôt qu'un titre du dédicant. Il faut avouer que ηλειμ rappelle singulièrement les dernières syllabes de *nasililim*, et peut-être bien les deux mots ont-ils réellement quelque élément commun. En tout cas, ces inscriptions romaines nous offrent l'exemple remarquable d'un mot phénicien transcrit à l'état brut, sans désinence, et d'un mot appartenant justement à la lan-

1. Berger et Cagnat, *Un sanctuaire de Saturne*, p. 47.

gue liturgique; ce fait, à lui seul, constitue une donnée précieuse pour le commentaire de notre inscription grecque.

On pourrait aussi se demander si, au lieu d'un sacrifice occasionnel, il ne serait pas question ici de la célébration de quelque fête régulière et périodique. Les Phéniciens avaient certainement des fêtes de ce genre, comparables aux fêtes juives, par exemple; malheureusement, nous en ignorons encore les noms originaux[1]. Dans cet ordre d'idées on pourrait songer à restituer, en tenant toujours compte des limites étroites de la lacune, quelque chose comme : ἤγαγεν [δ' αγ]-ηλειμ[2] = חג אלם : « et il a célébré la fête des dieux », ou mieux, d'après les remarques faites plus haut : « la fête sacrée ». Ce serait un peu comme si un Juif eût dit : ἤγαγεν δὲ τὸ πασχά. Il est vrai que, dans ce cas, on ne s'expliquerait pas très bien la mention de l'ordre exprès donné par le dieu, ordre nécessaire pour l'exécution d'un acte de piété exceptionnel, mais superflu, semble-t-il, pour l'acquittement d'un devoir religieux habituel. A moins d'admettre que l'expression anormale κατ'-ἐπιτολήν, au lieu de κατ' εντολήν, réponde précisément à cette nuance et indique une prescription immanente et générale de la loi divine.

Somme toute, l'on voit que cette dernière question n'est pas encore résolue. Je crois, néanmoins, l'avoir posée sur des bases nouvelles qui en faciliteront la solution, tout en la dégageant, sur un point essentiel, d'une grave équivoque mythologique qui ne contribuait pas peu à obscurcir l'ensemble de ce texte si curieux.

§ 46.

La belle Simè d'Éleuthéropolis (Pl. I, A).

M. Macalister a découvert, dans un immense columbarium

1. J'ai bien émis précédemment (*Rec. d'arch. or.*, III, p. 29, n. 3) l'idée que מרזח que l'on croit généralement être un nom de mois, pourrait être le nom spécifique d'une de ces fêtes. Mais ce n'est là encore qu'une pure hypothèse dont la confirmation ou l'infirmation dépend de la découverte de quelque nouveau texte.

2. On peut faire, je l'avoue, l'objection de l'absence de l'article, en s'appuyant sur l'observation que j'ai faite moi-même plus haut. L'objection, toutefois, serait ici moins forte, חג se trouvant déterminé par son complément אלם.

taillé dans le roc à Tell Sandahanna[1], aux environs de Beît Djibrîn (Éleuthéropolis) en Palestine, une curieuse inscription grecque gravée sur une des parois de ce remarquable hypogée.

Par sa paléographie elle pourrait remonter à une époque antérieure à notre ère, ce qui fournirait un indice chronologique pour déterminer l'âge même de cette vaste excavation et des excavations congénères de la région; mais sur ce point, il y a lieu de tenir compte de certaines contre-indications dont je parlerai tout à l'heure.

M. Macalister a proposé de lire et de traduire :

$$\Sigma\iota\mu\dot{\eta}\ \kappa\alpha\lambda\dot{\eta}\ \delta o\kappa\epsilon\tilde{\iota}\ \dot{\epsilon}\mu o\iota\ \frac{\Delta}{\Lambda}\ .\ N\iota\kappa\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\delta\left[\frac{(\epsilon)\iota}{?}\right]$$

« I, D. (or L.) Nikateidès think this a beautiful cave. »

Ce serait, selon lui, une sorte de carte de visite dans le genre du « ego Ianuarius vidi et miravi » gravé çà et là dans les Tombeaux des Rois, à Louksor.

Je ne crois pas que cette explication soit recevable. Le mot grec σιμή n'a jamais eu le sens de « cave » que lui prête M. Macalister; Σιμή est un nom propre de femme, bien connu par ailleurs, et signifiant étymologiquement « camuse, camarde ». Ce petit texte est à traduire, en réalité : « Simè me semble belle à moi, etc... ». Ce n'est autre chose qu'une acclamation amoureuse, conçue selon une formule dont l'épigraphie grecque offre de nombreux exemples : ὁ δεῖνα καλός! ἡ δεῖνα καλή! καλὴ δοκεῖ! etc... Je relève même sur un vase peint de la collection Campana[2] une acclamation tout à fait dans le même goût et précisément en l'honneur d'une Simè homonyme de la nôtre (caractères et orthographe archaïques) :

ΣΙΜΕ ΚΑΛΕ Σιμὴ καλή! *Simè* (*est*) *belle!*

Le personnage qui a éprouvé ainsi le besoin d'inscrire, dans l'hypogée visité par lui, le nom de sa belle et de proclamer sa flamme dans un lieu qui ne semble guère fait pour cela, était

1. Palest. Expl. Fund, *Quart. Statem.*, 1901, p. 14.
2. *Corp. inscr. graec.*, nº 8035.

peut-être bien quelque soldat de passage, ou en garnison dans le pays — la sentimentalité naïve de Dumanet est de tous les temps.

Le nom porté par notre homme n'est pas sans offrir quelque difficulté : **Λ· NIKATEIΔ■I**.

Il s'agit certainement d'un nom de forme patronymique caractérisé par la désinence ειδης = ιδης. Νικατείδης (tiré de Νικήτας) serait, assurément, très plausible ; je doute seulement qu'il ait été écrit au datif, Νικατεῖδ[(ε)ι], comme l'admet, non sans hésitation du reste, M. Macalister. Je préférerais restituer : ou Νικατέιδ[η], en considérant le **I** final comme la haste droite d'un **H** ; ou même Νικατέιδ(η)ι, avec le *iota* adscrit ; cette dernière orthographe impliquerait une date assez reculée, mais qui ne serait pas, somme toute, en désaccord avec l'âge apparent de l'écriture (cf. entre autres, la forme ancienne du **Σ** et des **M**).

Une question plus grave, par les conséquences chronologiques qu'elle peut entraîner, est celle que soulève le groupe **Λ.**, précédant **NEIKATEIΔ■I**.

Si la lecture matérielle était assurée, on ne pourrait guère interpréter cette sigle, suivie d'un point, que comme l'abréviation d'un prénom romain tel que Λ(ούκιος). Cela tendrait à abaisser sensiblement la date de l'inscription ; il y aurait peut-être alors désaccord avec les indications paléographiques ; mais, d'autre part, il y aurait peut-être plus d'accord avec les indications archéologiques, la disposition intérieure de l'hypogée rappelant beaucoup celle des *columbaria* romain. Toutefois, il convient de remarquer que la lecture **Λ.** n'est rien moins que sûre. M. Macalister dit lui-même ne pas être certain que le point soit accidentel ou intentionnel ; et, quant à la lettre, il hésite entre **Λ** et **Δ**. Dans ces conditions, il est permis de se demander s'il ne conviendrait pas de lire **ANIKATEIΔ■I**, en considérant le **A** comme partie intégrante du nom propre ; Ἀνικατείδης (= Ἀνικητίδης) serait tiré très régulièrement du nom propre Ἀνίκητος (= Ἀνίκατος), qui existe réellement. La question, comme on le voit, ne manque pas d'importance, et il serait vivement désirable d'avoir un bon estampage qui permît de la trancher.

Si elle l'était dans le sens de la seconde hypothèse, si l'on devait lire 'Ανικατείδης, sans prénom à la romaine, et si l'on passait outre à l'objection assez sérieuse, je le reconnais, de l'origine romaine des *columbaria*, on serait conduit, en tenant compte de la paléographie du texte qui pourrait remonter facilement à la fin du IIIe siècle avant J.-C., à admettre que Aneikatidès pouvait avoir appartenu à l'une des armées qui se trouvèrent en présence à la bataille de Raphia en 217 et dont le passage à Sandahanna est attesté par les inscriptions ptolémaïques officielles dont j'ai essayé précédemment[1] d'établir la véritable date et signification.

§ 47.

Les poteries rhodiennes en Palestine (Pl. I, B, C).

Le Prof. Th. F. Wright a publié récemment[2] deux anses d'amphores estampillées, trouvées en Palestine et conservées, l'une au Semitic Museum de la Harvard University, l'autre au Museum du séminaire théologique d'Andover (Massachusetts).

Il lit sur la première estampille : Ο ΜΕΓΑΣ ΙΕΡΕΩΣ (*sic*)... ; il veut y reconnaître la mention d'un « grand-prêtre juif », dont le nom, en partie détruit, serait peut-être celui d'Ismael, compétiteur de Annas (le Anne des Évangiles); il voit au centre de la légende circulaire (et rétrograde) un symbole juif.

Je crois qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper que c'est, en réalité, une estampille rhodienne; le symbole n'est autre que la fleur emblématique de Rhodes (rose, ou plutôt fleur de grenadier sauvage, βαλαύστιον). La légende rétrograde doit être lue :

[ΕΠ' ou ΕΦ'] ΙΕΡΕΩΣ Α(Ρ)ΜΟΣΙΛΑ, « *sous le prêtre Harmosilas* ».

Je ferai remarquer que, justement, le nom de Harmosilas se retrouve en toutes lettres, avec la même fleur emblématique, sur trois des anses estampillées de l'abondante série rhodienne re-

1. Voir plus haut, pp. 152-156.
2. Palest. Explor. Fund, *Quart. Stat.*, 1901, p. 62.

cueillie dans les fouilles de Tell Sandahanna[1]. Il s'agit donc d'un simple prêtre rhodien, faisant fonction de magistrat, et non pas d'un grand-prêtre juif.

La seconde anse porte une estampille rectangulaire disposée autour d'une tête de taureau (voir pl. I, C).

M. Wright lit : ΕΠΙ ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ΜΟΡ[ΟΥ], et traduit « for the sake of the most fortunate destiny ». Le symbole se rapporterait, selon lui, au culte du taureau ou du veau adoré par les Israélites idolâtres.

Ici encore il s'agit d'une anse d'amphore rhodienne. La légende ne contient nullement un vœu de bonne fortune, mais bien le nom d'un autre magistrat rhodien, de l'ordre civil.

Elle doit se lire :

ΕΠΙ ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ΜΟΡ[ΜΙΟΣ], *Sous Kallistos, fils de Mormis.*

Le nom de ce magistrat, caractérisé par le même patronymique, avait déjà apparu sur des anses notoirement rhodiennes[2]; il y est accompagné également du même symbole — le bucrâne — qui, par conséquent, n'a certainement rien à voir avec les veaux d'Aaron ou de Jéroboam.

Ces deux anses estampillées, bien que leur provenance palestinienne soit assurée, n'ont donc, quoi que ce soit de commun avec l'histoire et la religion des Juifs, n'en déplaise à M. Wright qui s'est laissé égarer par de trompeuses apparences.

Je rappellerai, en terminant, qu'on trouve en Palestine une grande quantité d'anses d'amphore marquées aux estampilles rhodiennes[3]. Le fait doit s'expliquer probablement par une im-

1. Pal. Expl. Fund, *Quart. Stat.*, 1901, pp. 25-43 : nos 55, 56, 57.

2. Cf. par exemple, Dumont, *Inscr. céram.*, p. 292, nos 127, 128.

C'est peut-être le même patronymique ΜΟΡ[ΜΙΟΣ] qu'il faut restituer sur une autre anse rhodienne exhumée en Palestine (à Tell Dj'deïdè; n° 121, p. 40-41 de la liste du *Quart. Statement*, *l. c.*), et portant également le même symbole : le bucrâne.

3. Cf. la trouvaille de Tell Sandahanna mentionnée plus haut. Les deux premiers exemplaires connus ont été recueillis par moi, il y a une trentaine d'années, l'une à Jérusalem, l'autre à Jaffa (voir mes *Archaeologic. Researches*, t. II, p. 248).

D'autres anses à estampilles rhodiennes ont été trouvées depuis, çà et là, en

portation considérable d'amphores rhodiennes contenant du vin de l'île, un vin réputé qui venait concurrencer les crûs locaux.

§ 48

Un sceau des Croisades appartenant à la Léproserie de Saint-Lazare de Jérusalem (Pl. I, D, E).

Le P. Paul de Saint-Aignan, de la Custodie franciscaine de Jérusalem, a acquis dernièrement d'un fellâh une très curieuse bulle de plomb des Croisades dont il a bien voulu m'envoyer des moulages et des photographies. Il y voit avec raison le sceau, jusqu'à ce jour inconnu, de la Léproserie de Jérusalem placée sous l'invocation de saint Lazare.

Sur l'une des faces (E) est figuré un évêque (?) ou abbé mitré, tenant la crosse de la main gauche et bénissant de la droite. Sur l'autre face (D) un lépreux, la tête encapuchonnée dans une sorte de bonnet à oreillettes pendantes, le visage ravagé par le terrible mal, agite de la main droite la triple cliquette ou crécelle qui lui était imposée par les règlements sanitaires[1] de l'époque pour signaler son approche et mettre en garde contre un contact dangereux : sa main gauche est ramenée contre sa poitrine.

La légende, en partie mutilée, semble devoir être lue :

(E) + *Sigillum* [? *d*(*omus*)[2] *lepro*]*sorum*

(D) + *s*(*ancti*) *Lazari* [? *de Ihe*]*rusalem*

Palestine. Je citerai, par exemple, celles qui sont sorties des fouilles de Guthe à Jérusalem (*Z. D. P. V.*, p. 348 et suiv. ; cf. pl. XI) ; une autre de la collection von Ustinow (Jaffa) publiée par Euting (*Epigr. Misc.*, I, n° 86), etc.

1. Cf., par exemple, la Coutume du Hainaut (revisée en 1483) : *Coutumier général*, t. II, p. 37. Le document parle également d'un « chapeau », probablement de forme spéciale.

2. Je m'appuie pour la restitution du mot *domus* sur les qualifications officielles de l'établissement telles qu'elles sont données dans les documents contemporains dont je parlerai plus loin. Vu le peu d'étendue de la lacune, je suppose que le mot était écrit en abrégé *D'*.

Le P. P. de Saint-Aignan, qui a l'avantage d'avoir l'original sous les yeux, inclinerait plutôt à restituer [*H*]*ospitii* ; ce qui me fait hésiter à admettre cette restitution, c'est que le terme de *hospitium* n'apparaît pas dans les documents officiels. Sur l'autre face, il propose de restituer *Lazari* [c](*ivitatis*) [s](*anctae*) *Jerusalem*.

Le couvent des lépreux de Saint-Lazare de Jérusalem ne doit pas être confondu avec l'abbaye de Saint-Lazare de Béthanie, laquelle était un couvent de femmes fondé sous ce vocable par la reine Mélissende, sœur de Foulques. Nous connaissons le sceau de ce dernier établissement par une reproduction, d'ailleurs médiocre, de Pauli[1]; il est tout à fait différent : d'un côté est figurée la résurrection de Lazare, avec la légende *Resuscitatio Lazari*; de l'autre, le portrait de l'abbesse Juditta (Joette, sœur de Mélissende?) avec la légende *Abatissa Iuditta*.

Nous savons par les *Assises de Jérusalem* (p. 417) que la *Maison des Lépreux* de Jérusalem était dirigée par un *magister*, « le maistre de Saint-Ladre des Mesiaux », suffragant du patriarche de la Ville sainte. Il est à supposer que ce devait être un dignitaire revêtu d'un caractère ecclésiastique comme l'archevêque des Ermins (Arméniens) et l'archevêque des Jacopins (Syriens), avec lesquels il est groupé et qui sont, eux aussi, comptés comme suffragants du patriarche. Peut-être est-ce lui qu'il faut reconnaître dans le personnage mitré et crossé figurant sur le droit de notre bulle, à moins que ce ne soit le *capellanus* de l'ordre dont il est aussi question, à côté du *magister*, dans les documents que je vais citer. Ou bien serait-ce le patriarche lui-même?

Il est à noter que le *magister* de Saint-Lazare est mentionné tout à fait en dernière ligne, par les *Assises de Jérusalem*, parmi les ressortissants au patriarche, après même les représentants spirituels des communautés indigènes, comme s'il était mis en quelque sorte en quarantaine à l'instar des misérables dont il avait charge.

Cependant l'établissement qu'il dirigeait était fort important. C'est ce que prouve un fragment du Cartulaire de l'ordre, remontant au XIIIe siècle et conservé dans les archives du Magistère de l'ordre des Saints-Maurice et Lazare de Turin[2]. Ce document

1. Pauli, *Codice diplomatico*, pl. II, n° 20. Je dois ce renseignement à mon savant confrère M. Schlumberger.

2. Publié par M. de Marsy dans les *Archives de l'Orient latin*, t. II, B, p. 121 et suiv. Il contient une quarantaine de chartes et lettres allant de l'an 1130 à l'an 1248.

confirme le passage des *Assises de Jérusalem* et nous fournit, en outre, de précieuses indications sur l'organisation et les ressources de l'institution.

J'y relève les expressions suivantes qui peuvent contribuer à éclairer les légendes de notre bulle et, en même temps, à fixer l'emplacement de l'établissement[1] :

« Domus leprosorum Sancti Lazari (n° 1); ecclesia S. Lazari et conventus infirmorum qui miselli vocantur (n° 2): infirmi S. Lazari secus muros Jerusalem (n° 5); domus beati Lazari Jerosolimis — ecclesie S. Lazari capellanus (n° 6); fratres S. Lazari extra muros Jerusalem leprosi (n° 7); leprosi de S. Lazaro (n° 8); leprosi S. Lazari (n° 9); S. Lazari leprosi fratres (n° 20): conventus S. Lazari infirmorum de Jerusalem, Bartholomeo ipsorum existente magistro (n° 11); fraternitas leprosorum domus S. Lazari in Jerusalem (n° 30); domus leprosorum S. Lazari Jerosolimitani (n° 33); frater Gualterus de Novo Castello magister domus S. Lazari in Jerusalem et conventus ejusdem domus » (n° 34).

Nous savions déjà par un passage de la *Citez de Iherusalem* § XV) que la Léproserie de Saint-Lazare était située en dehors et tout près du mur d'enceinte de la ville, entre le Qasr Djâloûd et la porte de Damas, auprès d'une poterne qui avait pris son nom de l'établissement :

« A main destre de la porte saint Estene estoit la maladrerie de Iherusalem tenant as murs. Tenant a la maladrerie avoit une posterne, c'on apeloit la posterne saint Lasdre ».

Cette indication concorde, comme l'on voit, avec les données du Cartulaire et aussi avec le dire de Theodericus[2], bien que celui-ci n'ait peut-être pas le même degré de précision.

1. Nous voyons par le n° 13 qu'il y avait aussi à Tibériade une *Maison des Lépreux* organisée sur le modèle de celle de Jérusalem : « ecclesie beati Lazari de Tiberiade et fratribus ibidem commorantibus » ; le document (de 1154) est souscrit : « fratre et magistro pauperum S. Lazari existente ».

Puisque l'occasion s'en présente, je ferai remarquer incidemment que l'éditeur, M. de Marsy, n'a pas compris l'expression « octo cereos IIII rotularum » qui est répétée aux nos 37 et 38 et qu'il rend par « huit cierges de quatre *rouleaux* »; *rotula* n'est pas ici le mot latin qu'il croit, mais la transcription du mot arabe رطل, *rotôl*, nom de poids ; il faut comprendre « huit cierges pesant quatre *rotôls* ».

2. *Pilgrims' text Soc.*, vol. V, p. 43 (§ XXVI). Je cite d'après la traduction anglaise, n'ayant pas à ma disposition l'original latin. D'après le dire de Theodericus, il faudrait admettre que les établissements des lépreux s'étendaient considérablement dans le sud-ouest puisqu'il les place à l'angle occidental de la ville.

Une autre indication beaucoup moins connue nous est fournie par l'*Estoire de Eracles*, p. 82[1]. C'est à propos de l'investissement de Jérusalem par Saladin ; la ligne d'investissement partait de la tour de David et allait jusqu'à la porte Saint-Étienne :

« de lez la maladrerie des femes et par devant la maladrerie des homes ».

Il résulte d'une variante importante des manuscrits que la Maladrerie des femmes était du côté de la tour de David (la Qal'a), celle des hommes du côté de la porte Saint-Étienne (c'est-à-dire de la Porte de Damas). C'est le seul renseignement que nous ayons sur l'existence d'un établissement spécial pour les femmes lépreuses, distinct et sensiblement distant de celui des hommes, bien qu'indépendant peut-être sous le rapport administratif. Le fait mérite d'être noté.

Mais c'est la Léproserie des hommes qui nous intéresse spécialement, d'autant plus qu'elle touche à une question de topographie assez importante : l'emplacement de la poterne de Saint-Ladre, autrement dit Saint-Lazare.

Cette question topographique a été souvent traitée depuis Tobler[2] et diversement résolue. En dernier lieu, on a proposé[3] de fixer l'emplacement de cette poterne — qui paraît correspondre non pas, comme on l'a dit autrefois, à la porte *Bâb er-Rahbè* de Moudjîr ed-Dîn, mais plutôt à la porte *Deîr es-Serb* (? الصرب) du même auteur —, sur un point du mur d'enceinte distant d'environ 540 pieds anglais de la Porte de Damas, dans le sud-ouest.

Tel n'est pas l'avis du P. P. de Saint-Aignan, qui propose de reporter l'emplacement de cette poterne et, par suite, celui de la Léproserie qui lui était adjacente, à environ 560 pieds anglais plus loin dans le sud-ouest. Il se trouve dans des conditions particulièrement favorables pour examiner cette question topographique, les Franciscains ayant acquis il y a quelques années les

1. Cf. *id.*, p. 97 : « porte de joste Saint-Ladre ».
2. Tobler, *Top. von Jerus.*, vol. I, p. 172. — *Denkblaetter*, p. 414.
3. Palestine Expl. Fund, *Quart. Stat.*, 1889, p. 64 ; 1895, p. 30 ; les cartes de la Jérusalem médiévale dans les divers volumes de la *Pilgrims' text Society*, et le nouveau *Plan of Jerusalem* au 1/3670e publié en octobre 1900.

terrains qui s'étendent au nord de leur couvent jusqu'au delà du mur d'enceinte de la ville. A la suite de travaux entrepris par eux le long du décrochement que fait en ce point le mur, face au nord-est, on a constaté, à une profondeur de 2 mètres sous terre, l'existence d'un arceau percé dans le mur et appareillé en pierres portant les stries diagonales qui, ainsi que je l'ai démontré dans le temps, sont caractéristiques du travail des Croisés. On n'a dégagé jusqu'ici que la partie supérieure de cet arceau, la baie de la porte ayant été utilisée, à une époque indéterminée, pour le passage d'un égout qui dessert ce quartier. Là serait la véritable poterne de Saint-Lazare des Croisés.

Dans une charte de l'an 1177[1] il est question de la grande route qui va de la Maison des Lépreux de Saint-Lazare vers le « lac » de Legerius, et d'où se détachait un autre chemin menant à l'église de Saint-Étienne. L'emplacement de cette piscine, située dans le nord de Jérusalem, n'a pu être encore déterminé. Le souvenir, cependant, s'en est peut-être conservé dans la tradition sous la forme d'une curieuse survivance relevée avec raison par le P. P. de Saint-Aignan. D'anciens actes arabes, ou *kouchans*, donnent le nom singulièrement suggestif de *Hâr't el-Birkè* « la rue, ou le quartier de la piscine » à un terrain situé à environ 1000 pieds anglais au droit nord de l'emplacement présumé de la poterne de Saint-Lazare. Voilà, en effet, qui pourrait peut-être mettre sur la voie de la solution de ce petit problème topographique.

Je dois dire que je suis tenté parfois de me demander si le *Lacus Legerii* ne correspondrait pas, en réalité, à « la grande citerne des Hospitaliers » que mentionne Theodericus (§ XXVI) précisément entre l'église et l'établissement des Lépreux d'une part, et l'église de Saint-Étienne d'autre part, avant d'atteindre la porte septentrionale (Porte de Damas ?).

1. De Rozière, *Cartulaire de l'Église du Saint-Sépulcre*, n° 168 : « stratam regiam que ducit a domo leprosorum S. Lazari versus lacum Legerii ».

§ 49.

Le trône et l'autel chez les Sémites.

Dans une étude d'ensemble fort bien conduite sur les enceintes et sur les pierres sacrées des cultes sémitiques, le P. Lagrange[1] touche divers points au sujet desquels j'aurais à présenter quelques observations.

Sur la nature réelle du נצב phénicien ; sur la question de savoir s'il représente, comme on l'a prétendu, la personnalité même du dieu ; sur le caractère spécialement funéraire, chez les Phéniciens, de la מצבת (la distinction, attribuée à M. Lidzbarski, a été faite bien auparavant), etc., je me permettrai de renvoyer à un article assez étendu de la *Revue critique* (2 février 1880) où j'ai traité ces points et quelques autres connexes, en discutant certaines idées de M. Berger qui eussent mérité également d'être prises en considération. En général, le P. Lagrange prend pour base les travaux de l'école allemande et de l'école anglaise qu'il connaît fort bien ; ceux de l'école française, qui ont parfois précédé, voire préparé ceux-là, lui sont moins familiers.

L'explication du sens symbolique de la נפש funéraire araméenne, personnifiant le mort, est attribuée à M. R. Duval ; elle lui avait été, en réalité, suggérée par moi avec les diverses conséquences qui en découlent, ainsi qu'il appert de la rectification que j'ai dû faire à ce sujet [2], et que je tiens pour fondée puisqu'elle n'a pas soulevé de réclamation de la part de l'intéressé.

La question du « trône » des dieux assyriens est exposée en détail d'après les dernières recherches des spécialistes. J'ai peine, toutefois, à accepter la conclusion que ce « trône » divin fût « l'esplanade » où se dressaient les *zikkurât*. Il me semblerait plus naturel d'admettre une assimilation entre le trône et l'autel. Sur ce point très important du culte spécial du trône divin dans l'antiquité, il y aurait eu d'instructifs renseignements à

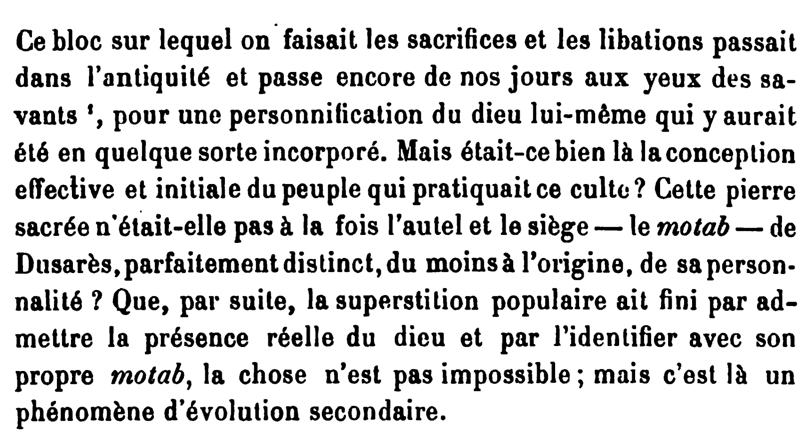
1. *Rev. biblique*, 1901, pp. 216-251.
2. Cf. *Rec. d'arch. or.*, II, 189, n. 2.

prendre dans la dissertation de Reichel [1]. J'y relève, à cet égard, un détail frappant; c'est celui qui figure sur certains vases peints où l'on voit le dieu *assis sur l'autel même*. On peut dire qu'au fond, l'autel est le meuble par excellence de la divinité, meuble servant à deux fins : c'est, avant tout, la table où il vient prendre ses repas sous forme de sacrifices; mais c'est aussi, à l'occasion, la desserte une fois enlevée, le siège où il prend place. C'est peut-être bien ainsi qu'il faut entendre le mystérieux מותב du grand dieu nabatéen Dusarès, qu'on se serait attendu à voir mentionné dans la savante étude du P. Lagrange. Je crois utile d'en dire quelques mots.

On a longtemps hésité sur la signification de ce vocable [2]: nom spécifique d'une divinité, ou simplement substantif dérivé de la racine יתב = ותב = ישב « siéger » ? La première hypothèse semble exclue par la tournure même de l'expression : « Dusarès et *son motab* (דושרא ומותבה) ». Reste la seconde. Tout d'abord M. Noëldeke [3] opinait, non sans quelque hésitation, pour la signification « trône »; plus tard il inclinait vers celle de « assistance, consistoire », un مجلس, une sorte de conseil des dieux assesseurs de Dusarès. Si l'on se met au point de vue rituel que je viens d'indiquer, le sens de « trône » paraîtra beaucoup plus plausible. C'est celui qu'ont adopté définitivement, avec raison, je crois, les éditeurs du *Corpus inscriptionum semiticarum* [4].

J'irais même plus loin dans cette voie et je serais tenté de me demander si dans le *motab* de Dusarès, il ne faudrait pas voir cette pierre noire carrée de Pétra dont on a tant parlé d'après les passages mainte fois cités de Maxime de Tyr, Suidas et Cedrenus [5].

1. *Ueber vorhellenischen Goetterculte.*
2. Cf. *C. I. S.*, II, 198 et 350.
3. Euting, *Nab. Inschr.*, n° 3.
4. *C. I. S.*, II, 350, avec la comparaison topique de *Apocalypse*, XII, 5 : πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ, et le rapprochement de la forme plus ancienne : מיתב, apparaissant dans des inscriptions araméennes ou proto-nabatéennes (nos 114, 117).
5. Maxime de Tyr, 38. — Suidas, *s. v.* Θευσάρης. — Cedrenus, p. 57.
Chez Suidas, la déformation du nom de Dusarès en Θευσάρης, déformation qui s'est encore accentuée chez Cedrenus (Θησαυρός !), l'a conduit à y chercher le nom du dieu grec Ἄρης. Il ne serait pas impossible qu'il y eût là, en outre,



Ce bloc sur lequel on faisait les sacrifices et les libations passait dans l'antiquité et passe encore de nos jours aux yeux des savants [1], pour une personnification du dieu lui-même qui y aurait été en quelque sorte incorporé. Mais était-ce bien là la conception effective et initiale du peuple qui pratiquait ce culte? Cette pierre sacrée n'était-elle pas à la fois l'autel et le siège — le *motab* — de Dusarès, parfaitement distinct, du moins à l'origine, de sa personnalité ? Que, par suite, la superstition populaire ait fini par admettre la présence réelle du dieu et par l'identifier avec son propre *motab*, la chose n'est pas impossible ; mais c'est là un phénomène d'évolution secondaire.

Nous avons, d'ailleurs, de ce processus de l'idée mythologique d'autres exemples dont quelques-uns, plus ou moins probants, sont rappelés par le P. Lagrange. A ces exemples tendant à montrer l'identification du dieu avec l'autel dans lequel il n'avait fait à l'origine qu'élection de domicile, il convient d'ajouter aujourd'hui le cas avéré et tout à fait frappant du *Zeus Madbachos* = (מדבחא) = *Zeus Bômos*, tel qu'il résulte de la démonstration que j'ai donnée plus haut [2].

A propos des liens étroits rattachant le dieu à l'autel, le P. Lagrange rappelle le passage, bien connu, de Porphyre [3] disant que les Doumaténiens d'Arabie avaient coutume de sacrifier chaque année un enfant qu'ils ensevelissaient sous un autel dont ils

le résultat de quelque confusion phonétique avec le dieu nabatéen אערא. Cf. une étymologie populaire analogue rapportée par saint Jérôme (*Onomasticon*, s. v. *Ariel*) et visant le nom de la ville moabite *Areopolis*. Ce qui a pu venir encore compliquer cet imbroglio mythologique, c'est l'existence, dans le panthéon palmyréno-nabatéen, de ce dieu '*Azizou*, Ἄζιζος (cf., plus haut, p. 165), qui, à tort ou à raison, avait été identifié avec Arès. Ne pas oublier qu'à l'époque de saint Jérôme, la population de l'ancien pays de Moab devait encore contenir une forte proportion d'éléments nabatéens et que le culte de 'Azizou, aussi bien que celui de A'râ, pouvait fort bien s'y être maintenu dans le souvenir populaire.

1. Le P. Lagrange partage lui-même cette façon de voir : « C'est bien Dousarès qui était incorporé dans la pierre noire cubique de Pétra. »

2. § 28, p. 164.

3. Eusèbe, *Praep. evang.*, 156 : καὶ Δουματηνοὶ δε τῆς 'Αραβίας κατ' ἔτος ἕκαστον ἔθυον παῖδα, ὅν ὕπο βωμὸν ἔθαπτον, ᾧ χρῶνται ὡς ξοάνῳ.

se servaient comme de *xoanon*, ou idole sacrée. Je ne sais jusqu'à quel point ce passage confirme la thèse spécialement visée. Mais j'estime qu'en tout cas, il nous offre surtout, sous un rapport différent, un commentaire saisissant de l'inscription grecque syrienne que j'ai étudiée autrefois [1] et où nous voyons un certain Menneas, fils de Beeliabos, se vanter, avec une sorte d'orgueil, d'être le grand-père de ce Neteiros « qui a été déifié dans le *lebès* dont on se sert pour célébrer les fêtes » [2]. J'avais émis alors une hypothèse, qui pouvait sembler bien hardie, et qui a été vivement combattue [3], c'est que le jeune Neteiros avait été victime d'un de ces rites sanglants qui se sont maintenus fort tard chez les Sémites, et qu'il avait dû être immolé en sacrifice. On avouera que cette interprétation concorde d'une façon bien remarquable avec l'usage des Doumaténiens; dans les deux cas le but liturgique de cette pratique barbare est le même, la consécration d'un objet essentiel du culte : d'un côté, le *lebès*; de l'autre, l'autel servant de *xoanon* [4].

§ 50.

Le peuple des Zakkari.

Les documents égyptiens, et, en particulier, le fameux *Papyrus Golénischeff*, relatant le voyage de Ounou Amon en Phénicie,

1. *Rec. d'arch. or.*, II, § 27 : *L'Apothéose de Neteiros*; cf. p. 74 et suiv.
2. τοῦ ἀποθεωθέντος τῷ ἐν λέβητι δι' οὗ αἱ (ἑ)ορταὶ ἄγωνται.
3. Par M. Fossey, entre autres (*Bull. Corr. hell.*, 1895, p. 303).
4. Il est difficile de dire quelle était au juste la ville des Doumaténiens d'Arabie, dont parle Porphyre ; le plus vraisemblable c'est qu'il s'agit de la Doumatha ou Doumetha de l'Arabie déserte, la *Doûmat el-Djendel* des Arabes. Il ne faut pas perdre de vue, toutefois, qu'il y eu a plusieurs villes portant le nom de *Doûma*, une, entre autres, dans la région de Damas (cf. Yâqoût, *El-Mochtarik*, s. v., tout près et au nord-est), c'est-à-dire dans la région même d'où provient l'inscription relative à l'apothéose de Neteiros. A remarquer, en outre, le nom de la localité auprès de laquelle cette inscription a été trouvée : Qal'at *el-Djendel*, dont le second élément est justement homonyme de celui de Doûmat-*el-Djendel*. Les Nabatéens semblent avoir transporté au nord bon nombre de toponymes appartenant à leurs possessions plus méridionales. Ce transfert des noms de villes d'un point à l'autre, par la conquête ou la colonisation, est un phénomène commun à tous les peuples et tous les temps.

nous parlent d'un peuple fort mystérieux, celui des Zakkari (*Zakari*, *Zakaro*)[1], habitant la Palestine préisraélite. Les Zakkari, qu'ils fussent ou non, comme on l'a prétendu, originaires de Cypre ou de l'Asie-Mineure, semblent avoir été, en tout cas à un moment donné, voisins des Philistins et fixés sur la côte chananéenne auprès du Carmel, peut-être bien à Dor, aux environs de l'an 1050 avant notre ère.

On a beaucoup discuté sur le nom et sur l'origine de ce peuple. Encore tout dernièrement M. Max Müller[2] et, après lui, le P. Lagrange[3] ont repris la question, mais sans arriver à des résultats bien concluants.

Quelle pouvait être la forme originale de ce nom? Et, d'abord, les Zakkari étaient-ils des Sémites[4]? La question est d'importance, attendu que, généralement, l'on admet que les Zakkari n'étaient pas seulement voisins et alliés des Philistins, mais qu'ils devaient avoir avec ceux-ci des affinités ethniques. En tous cas, Sémites ou non, on est forcé de reconnaître qu'ils avaient dû être sémitisés de bonne heure comme l'ont été les Philistins eux-mêmes.

Cela posé, ne serait-on pas en droit de chercher au nom des *Zakkari* une étymologie sémitique? A priori, j'inclinerais à rattacher ce nom à un radical ...זכר; mais l'histoire ne nous offre, ou ne paraît nous offrir aucune forme ethnique comparable à ce thème

1. Avec le $l = r$ des Égyptiens.
2. *Mittheil. vorderasiat. Gesellsch.*, 1900.
3. *Rev. bibl.*, 1901, p. 318.
4. Le nom du roi des Zakkari, *Bidil*, pourrait fournir un indice à cet égard. Il est lu *Bidir* par M. Max Müller et considéré par lui comme étant de souche philistine; malheureusement personne encore ne sait ce qu'était le philistin. M. Maspero (*Rec. trav.*, XVIII, p. 120) avait proposé de l'expliquer par בדאל, nom phénicien dans le genre de בדעשתרת Βοδοστωρ, etc. Le P. Lagrange (*Rev. bibl.*, 1899, p. 481) pensait à בדהאל. assyr. *Pudiilu*. Il faut peut-être en rapprocher le nom sémitique assez étrange בידאל qui apparaît sur un très vieux cachet publié autrefois par moi (*Sceaux et cachets*, etc., n° 10); la vocalisation du signe égyptien (*baï*, *bi*, *bé*) serait assez en faveur de ce rapprochement. Si l'on accepte la lecture matérielle de M. M. Müller *Bidir*, cette forme serait, elle aussi, aisément réductible à un radical sémitique : בדר, بدر, Βίδρος, et ce, sur le terrain araméo-arabe vers lequel nous allons être conduits tout à l'heure d'une façon assez inattendue.

onomastique. Je suis tenté, néanmoins, de me demander s'il ne faudrait pas faire entrer en ligne de compte le nom d'un peuple dont, il est vrai, il n'est question que tardivement, mais dont l'existence peut fort bien remonter beaucoup plus haut que l'époque à laquelle il en est parlé; ce sont les *Ducharènoi*, groupe nabatéen, ou nabatéo-arabe, qu'Étienne de Byzance mentionne à plusieurs reprises[1].

Il résulte de l'explication étymologique même relatée par Étienne de Byzance (ἀρσενικοί « les mâles »), que sa transcription Δαχαρηνοί recouvre quelque forme originale telle que דכרין, דכריא[2], ou se rattache, en tout cas, au radical דכר « mâle », radical dont la forme primitive est à rapporter à l'hébreu זכר, même sens, comme le montre suffisamment la forme arabe intermédiaire ذكر. Dans le nabatéen, tel que nous le connaissons, comme dans les autres dialectes secondaires de la famille araméenne : palmyrénien, syriaque, etc., le ז = ذ a évolué normalement en ד; mais nous avons la preuve qu'à un stade plus ancien de la langue, le ז se maintenait encore; c'est ce que montre clairement une des plus vieilles, sinon la plus vieille des inscriptions nabatéennes connues, celle relative au roi divinisé Rabbel I, que j'ai publiée antérieurement[3]; nous y voyons, en effet, que le pronom relatif conserve encore sa forme archaïque זי (= ذى), au lieu de

1. Steph. Byz., *s. v.* : Δαχαρηνοί, ἔθνος Ἀραβίας, ἀπὸ Ναβάτου προσαγορευθὲν Ναβαταῖον. Σημαίνει δὲ τὸ Δαχαρηνοὶ ἀρσενικούς. — Id., *s. v.* Δουσαρή : θεὸς δὲ οὗτος παρὰ Ἄραψιν καὶ Δαχαρηνοῖς τιμώμενος · οἱ οἰκοῦντες Δουσαρηνοὶ ὡς Δαχαρηνοί. Cf. Eustathe, *Comment. Dionys. Perieg.*, 954, qui ne fait guère que copier le passage en le résumant, et Ptolémée, VI, 7, 23 (éd. Wilberg, p. 407) qui place les Δαχαρηνοί assez au sud, vers l'Arabie Heureuse.

Eustathe reproduit à ce propos une singulière étymologie du nom du Nabatès ancêtre fabuleux des Nabatéens : Ναβάτης δὲ, φασὶν, Ἀραβιστὶ ὁ ἐκ μοιχείας γενόμενος. On ne voit pas bien le mot, arabe ou autre, visé par cette étymologie peu flatteuse. Peut-être repose-t-elle sur quelque légende plus ou moins bien comprise par Eustathe et dans le goût de celle relative à l'origine incestueuse des Ammonites et des Moabites ? Ou bien y aurait-il en jeu quelque paronomasie entre נבט et نبذ (cf. منبوذ « enfant supposé, enfant trouvé »)? Cf. aussi נביות et les sens péjoratifs de نابتة, نبيت ??

2. Ou peut-être דכרו, comme נבטו, שלמו.

3. *Rec. d'arch. or.*, II, p. 221; cf. p. 405 l'observation concernant la p. 223.

— Par conséquent, nous sommes en droit de dire que [illegible] = [illegible] implique l'existence d'une forme plus ancienne [illegible] = [illegible] laquelle répondrait remarquablement bien aux *Zakkari* des documents égyptiens.

Je n'insiste pas sur les conséquences historiques qui découleraient de là. Le principal, c'est que les Zakkari appartiendraient au groupe ethnique qui, plus tard, se manifeste à nous sous les espèces des Nabatéens. Sans doute, on peut être surpris de voir ce groupe, dont l'habitat normal semble avoir été assez loin de la côte méditerranéenne, fortement installé sur cette côte, vers l'an 1150 avant J.-C. Mais nous ignorons absolument la nature, l'amplitude et la direction des courants qui ont pu se produire à d'aussi hautes époques, dans la répartition des vieilles populations de la Syrie.

Déjà on éprouvait une surprise analogue, bien qu'en sens inverse, en constatant que les Philistins, que nous sommes accoutumés à considérer comme essentiellement riverains de la Méditerranée, sont présentés, dans des documents égyptiens du temps de Ramsès III (vers 1250 av. J.-C.), comme établis dans le pays des Amorrhéens[2]. Si, comme le supposent quelques auteurs, les Zakkari, voisins des Philistins sur la côte de Palestine, leur étaient ethniquement apparentés, voilà qui pourrait contribuer jusqu'à un certain point à expliquer cette migration des Philistins de l'intérieur des terres vers la mer Méditerranée.

1. Je ferai remarquer, en passant, qu'il résulterait de là que la source à laquelle Étienne de Byzance a puisé son renseignement (peut-être bien l'historien Ouranios, à qui il a fait de larges emprunts pour ce qui concerne les Nabatéens et les Arabes) appartient à une époque où [illegible] fait accompli. Cette époque, si l'on s'en fie à l'inscription nabatéenne précitée, ne serait pas antérieure au Ier siècle avant notre ère.

2. M. Max Müller a été quelque peu gêné par cette indication, parce qu'il restreint le pays d'Amor à la région de la Beqa'. Le P. Lagrange tourne la difficulté en supposant qu'il faut prendre cette expression géographique dans une acception beaucoup plus large, comme le fait la Bible. Il est à noter, en tout cas, que c'est justement cet habitat qu'Eustathe (*Ad. Dion.* v. 954) assigne aux Arabes ou Nabatéens : [illegible] Ναβαταῖοι. Il y a eu là aussi un centre ituréen important, et l'on sait que les Ituréens ont des liens étroits avec les Nabatéens.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que, dans ce cas, si la parenté des Zakkari et des Philistins est réelle, l'origine de ceux-ci, sur laquelle on a tant disserté, et aussi peut-être l'origine des Krethim qui leur sont assez intimement associés, s'éclaireraient d'une lumière toute nouvelle. Qui sait si, quelque jour, les Philistins ne se révèleront pas à nous tout simplement comme un groupe ethnique appartenant à la grande famille araméo-arabe, du moins dans la mesure dans laquelle lui ont appartenu ceux que nous appelons les Nabatéens?

Qui sait même si ce peuple énigmatique de שלמו[1], *Chalmou*, *Chalamou*, *Chalimou*, qui, lui aussi, semble, comme les Dacharéniens, avoir fait corps avec les Nabatéens, n'a pas pris part à ces déplacements séculaires et si, ayant, à un certain moment, occupé la région où s'élève Jérusalem, ce n'est pas lui qui a donné et laissé à la ville sainte ce nom de ירושלם, qu'on n'a pas encore réussi à expliquer d'une façon satisfaisante?

Quant aux Zakkari, il ne serait pas impossible qu'ils eussent, de leur côté, laissé une trace analogue de leur séjour, ou de leur passage, dans le toponyme assez répandu dans la Palestine : *Dhikrîn*[2].

1. Cf. *C. I. S.*, II, 197 : נבטו ושלמו (cf. *id.* 199, 206) et le bon rapprochement fait par M. Euting avec le passage d'Étienne de Byzance : Σαλάμιοι, ἔθνος Ἀράβιον · σάλαμα δὲ ἡ εἰρήνη, etc.

Je réserve expressément la question de savoir si ce peuple de שלמו n'a pas quelque rapport réel avec les Solymi d'Asie Mineure qu'on considère généralement comme étant d'origine sémitique.

2. ذكرين. Cf. כפר דכרין dans les Talmuds (Neubauer, *Géogr. du Talm.*, p. 71), avec la même explication étymologique par דכרא « mâle » que celle rapportée par Étienne de Byzance pour le nom des Dacharènoi.

Le toponyme *Zakariya*, assez répandu dans la même région (par exemple, le site antique de Tell Zakariya), et que les légendes populaires expliquent par le nom et le souvenir biblique de *Zacharie*, n'est peut-être bien, au fond, qu'un doublet, mais un doublet archaïque, ayant conservé l'ancienne valeur du Z, immobilisé à cet état justement par suite de cette étymologie populaire.

Enfin, il est possible encore qu'il y ait une trace de l'influence des Dacharènoi dans la définition de ce dieu mytérieux des Nabatéens, *Theandritès*, que Damascius (*Vita Procli*, n° 16, édit. Boissonade) qualifie : ἀρρενωπὸν ὄντα θεὸν καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς « *mâle* et insufflant aux âmes la vie *virile* ». Peut-être le Theandritès était-il un dieu particulièrement vénéré par les Nabatéens Dacharènoi, « les mâles »? Pour ce qui est de son nom même, de son nom spécifique, Θεανδρίτης, « l'homme-dieu », serait-ce, par hasard, un équi-

E





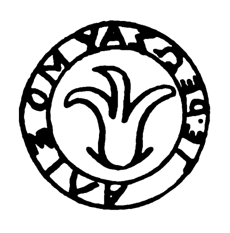
D

A

ΞΙΜΗΚΑΛΗ
ΔΟΚΕΙΕΜΟΙ
Λ·ΝΙΚΑΤΕΙΔ●Ι

C

ΕΠΙ ΚΑΛ
ΛΙΣ ΤΟΥ
ΜΟΡ:



B

A : Tell Sandahanna. — B, C : Palestine. — D, E : Jérusalem.

§ 51.

Sur quelques cachets israélites archaïques.

I

M. de Vogüé[1] et, après lui, Levy de Breslau[2] ont publié, dans le temps, un petit cachet israélite archaïque du British Museum dont ils s'accordent à lire et traduire ainsi la légende :

לזכר הושע { Pour le souvenir d'Hoschea.
Zur Erinnerung Hoshea's.

Si ces traductions sont exactes, nous aurions là une formule très rare dans ces légendes sigillaires ; elle était même unique en son genre jusqu'au jour où j'ai fait connaître moi-même[3] un nouveau cachet, également israélite, où elle semblait bien réapparaître : לזכר.עזר. — Suivant les errements de mes deux savants devanciers, j'ai traduit : « à la mémoire de 'Ezer (*ou* 'Azzour) », en prêtant au mot זכר un sens analogue à celui de שם = « au nom de ».

Je dois dire pourtant que cette traduction n'était pas sans m'inspirer quelques scrupules, scrupules dont je retrouve la trace dans une ancienne annotation inscrite en marge de mon exemplaire de l'ouvrage de M. de Vogüé, où je disais : « זכר est peut-être plutôt un nom propre, identique à celui qui figure plus haut (p. 114, n° 14)[4] sur un autre cachet et, cette fois, comme patronymique, précédé du mot בן, ce qui ne prête à aucune équivoque. » Levy, de son côté, avait éprouvé aussi des hésitations de même nature, et s'était demandé si, sur son cachet n° 11, זכר ne serait pas par hasard un nom propre ; mais il n'avait pas

valent de אדם, un *Edom* mythique rapproché plus ou moins arbitrairement du mot *Adam* « homme » ? Cf. le nom propre phénicien עבדאדם (*C. I. S.*, I, 295), si, toutefois, la lecture est sûre.

1. *Mélanges d'arch. orient.*, p. 137, n° 38. Je ne rappelle que pour mémoire l'opinion singulière de M. Ledrain (*Gazette arch.*, 1878, p. 190) qui veut voir dans cette gemme incontestablement sphragistique, une simple amulette.

2. *Siegel u. Gemmen*, p. 42, n° 11.

3. *Sceaux et cachets*, n° 4.

4. לאבעד בז זכר.

cru devoir s'arrêter à cette idée et l'avait écartée comme invraisemblable. Encore tout dernièrement, M. Lidzbarski, dans son lexique, a enregistré comme un fait acquis, l'emploi du substantif זכר, au sens de « souvenir, mémoire » dans les légendes de nos deux cachets.

Je crois aujourd'hui que nous nous sommes tous trompés et que, sur ces deux cachets, il faut considérer זכר non comme un substantif, mais bien comme un nom propre, dont, seule, la vocalisation reste douteuse, étant donné que nous avons l'embarras du choix parmi les formes bibliques correspondantes : *Zakar*, *Zaker*, *Zakkoûr*.

L'erreur est, d'ailleurs, excusable, car nous ignorions tous alors une particularité qui ne s'est révélée que dans ces derniers temps : à savoir que, souvent, dans les légendes de leurs cachets, les Israélites juxtaposaient un nom et un patronymique sans l'interposition du mot בן « fils ». Les premiers exemples de cet usage, qui rappelle quelque peu celui des Grecs [1] indiquant le patronymique simplement par le génitif, pouvaient être contestés, et j'ai moi-même hésité devant un de ceux que j'avais eu l'occasion de faire connaître [2]. Mais, depuis, ils se sont tellement multipliés [3] que force est bien de se rendre à l'évidence. Les lectures des cachets précités doivent donc être rectifiées dans ce sens [4].

Dans cette même catégorie je rangerais aujourd'hui un autre cachet israélite archaïque qui jusqu'à ce jour est resté, je crois,

1. Et, aussi, sur le terrain sémitique même, l'usage des Palmyréniens; mais ceux-ci, sur ce point, ont pu être influencés directement par les Grecs, ce qui ne saurait être le cas pour les Israélites à l'époque à laquelle nous font remonter ces cachets.

2. *Rec. d'arch. or.*, II, p. 31 : ליהמליהו מעשיהו, qu'il faut donc certainement traduire : « A Yahmolyahou (fils de) Ma'aseyahou. »

3. Voir surtout la série des sceaux sortis des dernières fouilles du Dr Bliss dans les tells de la région d'Eleuthéropolis.

4. Au moment de donner le bon à tirer de cette feuille, je reçois le fascicule II de l'*Ephemeris für Sem. Epigr.* et je vois que M. Lidzbarski (*op. c.*, p. 141) arrive de son côté aux mêmes conclusions que moi en ce qui concerne la valeur réelle de זכר dans ces deux légendes sigillaires.

inédit, bien que je l'aie eu entre les mains il y a une dizaine d'années. C'est une gemme ellipsoïde, d'une matière indéterminée, de dureté moyenne, recueillie en Égypte par M. Golénischeff, qui avait bien voulu la soumettre alors à mon examen. Sur l'une des deux faces, plates l'une et l'autre, sont gravés des espèces de petits cartouches, disposés dans le goût égyptien : deux horizontaux, en haut et en bas; deux verticaux à droite et à gauche. Dans les deux cartouches verticaux, trois symboles ou hiéroglyphes de fantaisie, répétés symétriquement; entre eux, au centre du champ et non encadrés, un groupe de deux ou trois hiéroglyphes, également sans signification apparente. Dans les deux cartouches horizontaux, une légende de deux lignes en caractères de forme phénicienne très archaïque ; le dernier caractère (le ו) est rejeté en dehors du cartouche par suite du manque de place :

לשלם à Challoum
ירמיהו (fils de) Yiremyahou

La paléographie rappelle tout à fait celle de l'alphabet de la stèle de Mésa. Elle la rappelle même tellement que c'en était inquiétant et que la question d'authenticité se posait très sérieusement pour ceux qui, comme moi, ont été à même de voir l'original. C'est peut-être à cela qu'il a dû de rester jusqu'ici inédit. D'autres particularités semblaient être de nature à accentuer plus ou moins cette impression peu favorable : la netteté excessive du trait ayant une profondeur et une sécheresse qui n'est guère dans les habitudes des lapidaires antiques; le fait que les signes hiéroglyphiques sont sans signification; enfin, la singularité apparente de la formule de la légende contenant le nom de *Jérémie*, un nom fameux fait pour tenter un faussaire habile et bien informé, se rappelant que le prophète avait séjourné en Égypte. Ce mot שלם, précédant le nom ירמיהו, avait l'air de jouer le même rôle que זכר sur les deux cachets que je viens de citer, et l'on pouvait, par analogie, incliner vers une traduction : « pour le salut de Jérémie ». Aujourd'hui, je crois qu'il n'y

a pas à hésiter; ici non plus, שלם n'est pas un substantif, mais bien un nom propre, celui du possesseur du cachet : *Challoum* ou *Chillem*. Il faut traduire : « à Challoum (fils de) Yiremyahou » ; le mot בן « fils » est sous-entendu, conformément à l'usage israélite dont j'ai parlé. Le caractère étrange que pouvait présenter la formule, entendue selon les anciens errements, disparaît et, avec lui, les doutes qui planaient sur l'authenticité du petit monument. Un faussaire n'aurait pas pu imaginer d'employer une tournure qui répond aussi parfaitement à un idiotisme israélite dont nul ne soupçonnait alors l'existence.

II

Voici encore un nouveau numéro à ajouter à la série, qui s'accroît chaque jour, des cachets israélites archaïques. Il vient d'être publié par M. Isid. Lévy[1]. Il aurait été acquis à Hébron. Ellipsoïde de calcédoine, percé longitudinalement; une des faces bombée. Lettres présentant toutes les caractéristiques de l'alphabet proprement israélite; après chaque mot, un point. En deux lignes :

לעזיהו. — בן . חרף

A 'Ouzziahou fils de Hariph.

Les deux noms sont bibliques, et le premier accuse nettement la nationalité du possesseur, adorateur de Jehovah. La vocalisation du second demeure douteuse : חָרֵף (I *Chron.*, II, 51), ou חריף (*Neh.*, VII, 24; X, 20), ou même חָרוּף, à en juger par le patronymique חרופי (I *Chron.*, XII, 5 avec le keri חריפי).

Entre les deux lignes est interposé un symbole identique à celui qui apparaît sur un cachet congénère, publié autrefois par moi[2], et dans lequel j'inclinais et j'incline encore à voir soit un disque ailé, traité d'une façon un peu conventionnelle, soit une sorte de foudre.

1. *Rev. des Ét. juives*, 1900, p. 174 (fig.).
2. Clermont-Ganneau, *Sceaux et cachets*, n° 42.

Ce cachet, gravé au nom d'un *Nehemyahou fils de Mikayahou*, offre, de ce chef, la plus étroite affinité avec celui-ci.

III

M. Isid. Lévy[1] a été amené, probablement par la contingence alphabétique du classement lexicographique à laquelle prêtait le nom de חרף, à s'occuper, à ce propos, d'un autre cachet sémitique[2] publié, il y a quelque temps, par M. Ph. Berger[3] et lu par lui :

לחורש — בן פקלל

A Hauras, fils de Phakloul.

M. Berger avait relevé, dans l'écriture[4] et, surtout dans le dispositif matériel des deux lignes séparés par *un double trait*[5], certaines particularités semblant devoir faire rattacher ce cachet à la série israélite.

Comme l'admet M. Lévy, à la suite de M. Lidzbarski, la lecture du nom doit être, sans aucun doute, corrigée en חורץ; la dernière lettre, pour laquelle M. Berger hésitait entre ש et ז, à l'exclusion de ס ou מ, est absolument identique au ץ de l'inscrip-

1. *L. c.*, p. 175.
2. Scarabée de jaspe brun. Collection de la Bibliothèque nationale.
3. *Rev. d'assyr. et arch. or.*, IV, p. 157.
4. M. Berger ne signale que le ח à deux branches au lieu de trois ; il considère cette forme comme un indice de paléographie plutôt araméenne ; il faut ajouter qu'elle se retrouve sur la stèle de Mésa et, aussi, sur divers cachets notoirement israélites. De plus, il est à noter que le ו, le ק et le ץ (non reconnu par M. Berger) ressemblent tout à fait à ceux de Siloé et des poids israélites portant la légende נצף (cf. *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 25).
5. M. Isid. Lévy (*l. c.*, n. 3) semble croire que ce double trait, très fréquent sur les cachets israélites, n'aurait été signalé, comme pouvant les caractériser, que postérieurement à l'observation faite par M. Berger. Il n'en est rien. Depuis des années, à l'École des Hautes-Études comme au Collège de France, dans mes leçons sur la sigillographie sémitique, j'ai toujours insisté sur la signification de ce dispositif matériel qui m'avait frappé pour la première fois, en 1870, par le rapprochement des nos 1 et 2 de mes *Sceaux et cachets* avec celui de Haggaï trouvé par Sir Charles Warren dans ses fouilles d'Ophel. J'ai fait valoir, entre autres occasions, cet argument de la *disposition matérielle* de la légende pour diagnostiquer l'origine israélite du sceau de 'Obadyahou (*Rec. d'arch. or.*, I, p. 33), et, aussi, du sceau de Yahmolyahou (*id.*, t. II, p. 27). Il convient, d'ailleurs, de n'en user que dans une certaine mesure, car il n'a pas une valeur absolue et n'implique qu'une présomption.

tion de Siloé et des poids israélites dits נצף. L'étymologie de ce nom ainsi restitué demeure très obscure. M. Lévy repousse avec raison le rapprochement avec le nom de *Horus*, dont M. Berger n'avait, du reste, parlé que pour l'écarter. Mais l'explication qu'il suggère lui-même n'est guère plus satisfaisante ; il est bien douteux que ce puisse être, comme il incline à le croire, un nom composé avec l'élément אח, apocopé en ח, et un second élément, ורץ lequel ne répondrait à rien de connu. De toutes façons, ce ו, ainsi écrit au milieu du nom, fait assurément difficulté, si l'on s'en tient à cette règle générale de l'orthographe défective à laquelle semble obéir la vieille épigraphie sémitique. Mais cette règle est-elle aussi absolue qu'on le suppose d'ordinaire? Nous avons des cas avérés de *scriptio plena,* là où l'on s'attendrait à la *scriptio defectiva.* Je rappellerai, par exemple, pour me borner à l'épigraphie sigillographique, et à la lettre ו, les cachets[1] portant, l'un, la légende : שועא בן שבן[2] ; l'autre, la légende : עבדחורן[3]; sur la stèle de Mésa, nous trouvons : דודה, חורנן (cf. le cachet précité); dans l'inscription de Siloé, nous avons : עוד, מוצא[4]. Il semble donc bien que cette règle de l'orthographe défective était propre surtout au phénicien et était loin d'avoir la même rigueur dans les autres langues de la famille sémitique, notamment dans le groupe hébraïque, — encore un motif de plus pour classer notre cachet à ce groupe. Nous serions donc, par suite, autorisés jusqu'à un certain point à considérer notre nom énigmatique חורץ comme un simple dérivé normal de la racine חרץ, « acer, strenuus, sollers fuit ».

Quant au patronymique פקלל il est fort embarrassant. M. Lévy élève, contre la façon dont M. Berger a essayé de l'expliquer[5], des

1. Lévy, *Sieg. u. G.*, *aram.*, n° 34 (cf. *Phoen. Stud.*, III, p. 78).
2. Clermont-Ganneau, *Sceaux et cachets*, n° 17.
3. Le cas est d'autant plus frappant que le phénicien, lui, écrivait ce même mot : מצא (inscription de Ma'soûb, l. 1 ; cf. *Rec. d'arch. or.*, I, p. 81).
4. Sans parler du cachet portant le nom de הושע, dont il vient d'être question tout à l'heure (p. 255).
5. Rapprochement avec le nom *Pakrour*, porté par un prince égyptien, d'après les documents assyriens.

objections qui paraissent assez fondées. Il propose d'y voir le développement, par réduplication de la dernière radicale, d'une racine assyrienne *paqal*; *palqoul* voudrait dire « le robuste, le vigoureux ». Le nom serait du type *fa'loûl* qu'on retrouve dans celui du roi hittite *Sapaloul* et dans le nom syriaque *Bahloul*. Il se peut. Je me bornerai à faire remarquer qu'en tout cas, la racine فقل s'est conservée en arabe, au sens de « être fertile, être couvert d'une végétation luxuriante », et, d'autre part, que l'arabe pratique assez volontiers cette réduplication de la troisième radicale dans ses verbes de la IX[e] et de la XI[e] formes, qui caractérisent particulièrement des couleurs ou des défauts corporels.

§ 52.

Dolmens et monuments de pierres brutes en Palestine.

Le P. Vincent vient de publier[1] une intéressante étude sur tout un ensemble de monuments funéraires de la famille des dolmens, construits en pierres brutes et s'élevant sur divers points de la Palestine occidentale. On n'avait jusqu'ici guère fait attention qu'au groupe le plus curieux et le plus important de ces monuments, celui des Q'boûr Beni Isrâïn, près de Hizmé, au nord de Jérusalem[2]. Le P. Vincent rappelle à ce propos quelques rares observations de ce genre faites avant lui. On me permettra, puisque l'occasion s'en présente, d'en ajouter une que j'extrais textuellement d'un de mes vieux carnets de notes[3]; elle a été faite précisément au cours du trajet, aller et retour, aux Q'boûr Beni Isrâïn :

Dans ces parages, en allant à travers champs, j'ai remarqué plusieurs espèces

1. *Revue biblique*, 1901, p. 278 sq. (nombreuses fig.).

2. Je m'en étais moi-même un peu occupé, comme tout le monde, et, ainsi que le rappelle le P. Vincent, j'avais émis l'hypothèse que c'était peut-être là qu'il fallait localiser le véritable tombeau de Rachel de la tradition biblique (voir mes *Archaeol. Researches*, II, p. 278). Je n'ai fait que poser la question topographique ; j'espère avoir l'occasion de la traiter quelque jour avec le développement qu'elle comporte (Cf. *Recueil*, II, p. 135 n° 2).

3. Carnet n° IV, p. 17 ; excursion du 7 février 1871.

de dolmens démolis (cf. Finn, *Byeways*, p. 210, qui en a signalé de semblables entre Tell el-Hadjar et Bethel).

Ceux que j'ai ainsi notés sont peut-être ceux dont parle le P. Vincent à la p. 286. Quant à ceux signalés par Finn dans les parages de Béthel, ce sont certainement ceux relevés et décrits par le P. Vincent, pp. 290-292.

§ 53.

Bostra et son mur d'enceinte nabatéen.

J'ai étudié plus haut[1] une inscription nabatéenne de Bostra relatant la construction d'un mur et d'un fossé. Bien que le travail semble être consacré au dieu Dusarès, on pourrait se demander s'il ne s'agirait pas d'un mur d'enceinte de la ville plutôt que du mur d'un simple sanctuaire, *haram*, ou autre.

Il convient peut-être de rapprocher de notre texte un curieux passage de Damascius[2] dans lequel il nous montre Isidore se rendant à Bostra d'Arabie « qui, dit-il, n'est pas une cité (πόλιν) ancienne, car elle a été érigée en cité (πολίζεται) par l'empereur Sévère[3], mais qui est une antique place forte (φρούριον) laquelle fut entourée de murs (ἐπιτειχισμένον) par les rois arabes (*c'est-à-dire* : nabatéens) pour (*ou* contre?) les Dionysiens, voisins (de Bostra) ».

Notre inscription pourrait avoir trait, sinon à la construction première de cette enceinte fortifiée, du moins à quelque réfection ultérieure. La mention du « fossé » (כריא), s'expliquerait assez bien dans le cas où, comme j'incline à le croire, il s'agirait non pas d'un mur entourant un sanctuaire, mais bien d'un ouvrage d'architecture militaire.

1. Page 182 (H.).
2. *Vie d'Isidore*, dans la *Bibl.* de Photius, éd. Bekker, p. 347.
3. Cf. les monnaies de Bostra (de Saulcy, *Num. de la Pal.*, pp. 367 sq.) frappées sous Sévère-Alexandre, avec légendes purement latines, et l'apparition du titre *Colonia Bostra* (parfois même avec l'adjonction de l'épithète *Alexandriana*) qui se maintient dans les monnayages ultérieurs. A partir des Philippes la ville est même qualifiée de *metropolis*, sur les monnaies, rang qu'elle gardera plus tard, lors de l'organisation ecclésiastique de la province d'Arabie

Par les Dionysiens, voisins de Bostra (τοῖς πέλας Διονυσιεῦσιν), dont parle Damascius, il faut entendre les habitants de Dionysias, ville de la province d'Arabie, dont j'ai autrefois discuté l'identité et la position[1]. Ce témoignage du philosophe originaire de Damas, qui était à même de bien connaître l'histoire et la géographie de la région, peut fournir un nouvel argument en faveur de la localisation de Dionysias à Salkhad ; le *phrourion* de Bostra aurait eu pour objectif stratégique de couvrir les approches de Salkhad du côté de l'ouest. En tout cas, quelle que soit la ville de l'Arabie qui réponde à Dionysias, il convient, je pense, pour expliquer l'origine de cette dénomination hellénique, de tenir compte du fait constant que l'équivalent mythologique du dieu nabatéen Dusarès était Dionysos[2]; par conséquent Dionysias, la ville de Dionysos, était, en d'autres termes, la ville du dieu Dusarès. Il ne serait pas impossible, sous le bénéfice de cette observation, qu'il y eût quelque rapport entre le renseignement de Damascius, d'après lequel les rois nabatéens auraient fortifié la place de Bostra « pour les Dionysiens » et la teneur de notre inscription disant que le travail a été fait « pour Dusarès ». Cette dernière expression, quelque peu singulière, surtout si l'on admet qu'il ne s'agit pas d'un sanctuaire, s'éclairerait d'un jour nouveau, étant donnée l'identité de Dusarès et de Dionysos; elle équivaudrait à : « pour les habitants de la ville du dieu Dusarès », autrement dit : « pour les Dionysiens ».

Puisque l'occasion s'en présente, je crois utile d'enregistrer, sans prétendre me prononcer sur sa valeur, une conjecture qui vient d'être émise par M. Halévy[3] pour l'interprétation de la dernière ligne, fort obscure, de cette inscription de Bostra. Comme je l'ai rappelé plus haut (p. 182), M. de Vogüé lisait et traduisait :

1. *Études d'arch. or.*, I, p. 178, 186. Je penche pour Salkhad, Waddington pour Soueïda (que j'identifierais plutôt avec Maximianoupolis); son opinion est adoptée par Gelzer et Noeldeke.

2. Hesychius, sur l'autorité d'Isidore, *s. v.* : Δουσάρην τὸν Διόνυσον Ναβαταῖοι, ὥς φησιν Ἰσίδωρος.

3. Séance de la Société asiatique, du 8 mars (*J. As.* 1901, I, p. 341).

לדושרא ו . . ית אלהיא . . . .

Pour Douchara et.. it dieux...

Il inclinait à voir là un couple composé du dieu Dusarès et d'une déesse parèdre dont le nom mutilé se terminait en *it*; אלהיא, suivi d'un qualificatif disparu, formant apposition aux noms des deux divinités, comme dans nombre de dédicaces similaires.

M. Dussaud, qui a revu et estampé la pierre, au moins pour cette dernière ligne, lit le mot douteux : שרית, et il le considère comme l'équivalent du substantif שארית ; ce qui l'amène à traduire ainsi : « pour Doucharâ et le reste des dieux... »

Il est certain que שרית = שארית, avec élimination du א radical, ne va pas sans quelque difficulté. Aussi, M. Halévy, combinant l'idée première de M. de Vogüé avec la lecture matérielle de M. Dussaud, propose-t-il de voir dans שרית le nom d'une déesse parèdre, qui, si j'ai bien saisi ses explications verbales, serait une forme féminine dérivant du nom même de (דו)שרא ou, pour parler plus exactement, du second élément de ce nom. Le rapprochement ne laisse pas d'être spécieux. Toutefois, on s'attendrait plutôt, semble-t-il, en pareille occurrence, à une forme דת שרא, qui serait le pendant symétrique et normal de דו שרא : « la maîtresse, la dame du Chârâ », comme « le seigneur du Chârâ ». Il faudrait admettre alors que le nom de cette déesse problématique affectait la forme d'un simple ethnique et équivalait à « la Charaïte ». Un tel sobriquet est-il suffisant pour avoir constitué, chez les Sémites, un vocable divin réellement spécifique ? On voudrait, pour l'admettre, avoir d'autres exemples de vocables similaires.

§ 54.

Sur quelques noms de vêtements chez les Arabes de Palestine.

M. Bauer vient de donner[1] une liste étendue, et intéressante à plusieurs égards, des noms de vêtements, et accessoires similaires,

1. *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*, t. XXIV, fasc. 1.

en usage chez les Arabes de Palestine. Cette liste, bien que faite avec soin, présente beaucoup d'omissions; je signalerai entre autres celles-ci, en consultant mes notes et mes souvenirs :

ch'dād (plur. *ch'dādāt*) et *q'chāt* « ceinture », d'un genre plus ordinaire que le *zounnār* (= ζωνάριον); *b'zīm* (plur. *abāzīm*), « boucle » de la ceinture de cuir (*sêr*, plur. *s'ioûr*) des fellahin; *noussiyé* (= *nifsiyé*), « veste » courte, différant du *dâmer* en ce que les manches sont larges et non fendues; *ṭouzloq* (plur. *ṭazdliq* — turc), « guêtres »; *kaff* (plur. *k'foûf*, « gants » (on dit aussi *djourbdnât idein*, littér. : *bas de mains*, et même *djourbânat* tout court); *mest* (plur. *m'soût*), « jambière de cuir »; *qamṭa*, espèce de « marmotte »; *qamboû'* (plur. *qanâbi'*), « petit capuchon »; *ṭanṭoûr*, *ṭanṭoûra* (plur. *ṭanâṭir*), « grand capuchon » et, aussi le chapeau européen (d'où le sobriquet populaire des Européens : *abou ṭanṭoûra*); *'éroué* (plur. *'érâ*) « boutonnière »; *chabăké*, « agrafe » (l'agrafe même : *dakar* = « mâle »; sa « porte » : *éntâ* « femelle »); *maḥramé*, « mouchoir »; *sitri*, sorte de spencer, serré à la taille; *qoubqâb* (plur. *qabâqîb*), hauts « patins » de bois (femmes); *lachak*. « mouchoir noué en fanchon »; *qoundouk*, « mouchoir » posé sur la tête, à la bordelaise; *kirdân*, « collier »; *nâtoûr* (plur. *naoudtir*), « pendeloque » amygdaloïde, tombant sur le front (cf. نطر et φυλακτήριον); *qafié*, *qafoué*, rubans tressés avec monnaies d'or, bijoux, etc., et tombant dans le dos; *ḥabĕl khochkoch*, chaîne d'or sautoir; *tésâtbîn* ou *késâtbîn* (persan), large bague de pouce, pour les fiancées : *hindiyè* (plur. *handdé*), espèce de tunique en satin; *khours* (plur. *kh'rás*), plaque d'argent, avec chaînettes, que les paysannes placent sur les côtés de la tête; *fénésé* (= *félésé*, φολλις), grande pièce d'argent que les paysannes portent suspendue en médaillon sur le front, ou au cou; *zummamât*, « jarretières »; *'oqdè*, « nœud » et *'oqdè ou machṭa*, « rosette », etc., etc.

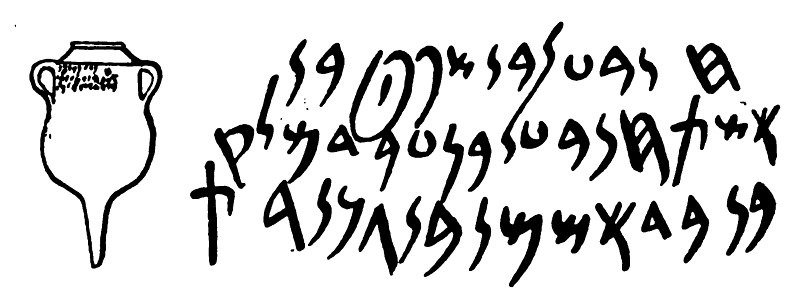
§ 55.

Urne punique avec inscription à l'encre.

Les fouilles poursuivies par le P. Delattre, avec un succès qui ne se dément pas, dans la nécropole punique de Bordj-el-Djedîd ont amené, en 1899, entre autres découvertes celle d'une urne ou amphore en terre cuite, apparemment funéraire, du type dit « urne à queue, portant une inscription de trois lignes, tracée à l'encre, en caractères phéniciens :

L'inscription paraît avoir été exécutée avec soin et, à en juger du moins par la netteté de la reproduction, être généralement

assez bien conservée. A première vue, la lecture matérielle en semble aisée. L'interprétation n'en est pas, toutefois, comme on va le voir, sans offrir quelques sérieuses difficultés.



A. L'urne. B. Détail de l'inscription.

Le P. Delattre, dans son rapport sommaire[1], se borne à dire qu'elle « nomme un Carthaginois du nom de *Hannibal, fils de Safat*, avec la lignée ascendante de quatre autres de ses ancêtres ».

M. Lidzbarski s'en est occupé dans son *Ephemeris*[2]; voici comment il la transcrit :

1 חנבעל בן שפט בן . . .
2 אשת חנבעל בן עבדמלקרת
3 בן בדאשמן בן גכנרת

La transcription est irréprochable en soi ; quant au sens général, il demeure obscur, et M. Lidzbarski s'abstient de le fixer par une traduction. Il se contente de dire que la femme (אשת) du Hannibaal mentionné à la ligne 2 est peut-être la fille du Hannibaal de la ligne 1 ; et il se demande si c'est elle qui a veillé à l'ensevelissement de son époux, ou bien si elle a été elle-même ensevelie avec lui. En ce qui concerne le dernier nom (גכנרת), il ajoute que, s'il est bien rendu, il doit être berbère.

A ce compte, le texte, traduit littéralement voudrait donc dire :

1. *Comptes-rendus de l'Académie des Inscr.*, 1899, p. 563.
2. *Ephem. für sem. Epigr.*, I, p. 163, G (avril 1901).

Hannibaal, fils de Chopheth, fils de ... femme de Hannibaal, fils de Abdmel-| kart , fils de Bodechmoun fils de *G K N R T*.

Il y a évidemment là quelque chose qui cloche ; on ne s'explique pas l'apparition du mot אשת « femme » qui intervient ainsi brusquement dans cette longue généalogie composée uniquement de noms d'hommes ; il appellerait forcément avant lui, comme corrélatif, un nom de femme qu'on cherche vainement. Quant au dernier nom, il a une forme bizarre, que l'expédient du berbère, notre *ultima ratio* quand nous nous trouvons en face d'un cas embarrassant d'onomastique punique ne suffit pas à justifier.

Je m'étais moi-même occupé, en son temps[1], de cette inscription, et j'étais arrivé, sur ces points controversables, à des conclusions sensiblement différentes. Je ne crois pas inutile de les exposer ici.

Je parlerai, tout d'abord, de ce dernier nom, de forme si énigmatique, qui clôt l'inscription : גכנרת. On peut en rendre compte, il me semble, d'une façon bien simple, à condition de le décomposer en deux parties : גכן et רת ; seule, la première partie constitue le dit nom propre, sur l'origine duquel je reviendrai dans un instant. La seconde partie : רת, bien qu'écrite dans le prolongement de la ligne 3, qu'elle termine en apparence, n'appartient pas réellement à cette ligne — c'est un rejet de la ligne 2 : c'est tout bonnement la fin du nom d'*Abdmelkart*, dans lequel il ne faut pas *rétablir* de toutes pièces les deux dernières lettres, en les considérant, ainsi que le fait M. Lidzbarski, comme *disparues* — עבדמלק[רת] — mais auquel il faut *restituer* ces deux lettres effectivement écrites au-dessous — עבדמלק<רת>.

Il est facile de voir la raison de ce rejet qui, j'en conviens, peut paraître tout d'abord assez déroutant, mais qui, somme toute, est bien dans les habitudes de l'écriture sémitique ; j'en ai fait connaître autrefois un exemple, tout à fait analogue,

1. Leçon du Collège de France, 18 décembre 1899.

dans une inscription palmyrénienne [1]. Que s'est-il passé ici? Il suffit, pour répondre à cette question, de se reporter à la gravure que j'ai reproduite ci-dessus (A) et qui représente l'ensemble de l'urne, avec la disposition de l'inscription. Le scribe, en poursuivant le tracé de la ligne 2, s'est trouvé tout à coup brusquement arrêté par l'anse gauche du vase, contre laquelle son kalam venait buter et sous laquelle il ne pouvait s'engager : elle est, en effet, très petite comme c'est de règle dans les amphores phéniciennes [2]. A ce moment le scribe venait d'écrire : עבדמלק; il aurait pu renvoyer la fin du nom : רת, au commencement de la ligne 3, mais il répugnait probablement à couper ainsi le nom, et il a préféré rejeter les deux caractères complémentaires immédiatement au-dessous, de façon à les éloigner le moins possible du groupe dont ils font partie. Dès lors, ce rejet constituait une amorce *finale* de la ligne 3, ligne que le scribe a ensuite attaquée normalement, par le commencement, en poursuivant le tracé de son texte, comme si de rien n'était. Il est arrivé par suite, ce qui devait nécessairement arriver; la ligne 3, en se prolongeant, est venue rejoindre le petit groupe erratique רת, qui était là préexistant et qui doit être, en réalité, distrait de cette ligne 3 à laquelle il n'appartient nullement, malgré les apparences. En un mot, la fin de l'inscription doit être rétablie ainsi, sans aucune *restitution*, moyennant un simple déplacement de deux lettres :

עבדמלקרת בן בדאשמן בן גכן

Le dernier nom propre n'est donc plus à lire גכנרת, mais bien גכן. A cet état, c'est un nom parfaitement connu, bien que rare, dans l'onomastique punique, et ce fait seul est la meilleure justification de la solution très simple, que je propose de cette dif-

1. *Études d'Archéologie Orientale*, I, p. 121, pl. II, I. Il s'agit du mot גומחא, écrit à la fin d'une ligne, avec son *aleph* final en rejet, non pas au commencement, mais à la fin de la ligne suivante, c'est-à-dire *au-dessous* du mot auquel il appartient.

2. Voir sur cette forme d'anse, caractéristique des amphores ou jarres puniques et, en général phéniciennes, ainsi que sur sa raison d'être, les observations que j'ai faites autrefois, *Rec. d'Arch. Or.*, III, p. 73.

ficulté. J'ai montré plus haut (p. 212) qu'il fallait voir dans ce nom punique גכן non pas, comme le pense encore cette fois M. Lidzbarski [1], un nom numide, mais bien une *abréviation épigraphique* (plutôt qu'une contraction phonétique, ainsi que le suppose M. Berger) du nom phénicien bien connu ג(רס)כן *Gersakon*, ou גסכן, *Giskon* (dernière forme qui, elle, est le résultat d'une véritable contraction phonétique, comme le prouve la transcription romaine *Gisco*(*n*)). Le scribe était d'autant plus fondé à recourir ici à cette abréviation, d'ailleurs usuelle, que la place était strictement limitée par le rejet qui occupait déjà la fin de sa ligne 3 et lui barrait ainsi la route.

J'arrive maintenant à l'autre difficulté, celle qui résulte de l'apparition, vraiment déconcertante, du mot אשת « femme », au milieu de tous ces noms propres exclusivement masculins. Ici, l'embarras est grand. Je ne vois guère qu'un moyen d'en sortir, si l'on veut respecter les leçons de la copie, ce serait de supposer que les trois lignes, écrites sur le corps du vase, la première au ras du bord, étaient précédées d'une autre ligne qui aurait été écrite sur le bord même du couvercle; peut-être qu'en examinant avec soin celui-ci, on en distinguera encore des traces. Cette ligne, constituant le véritable début du texte, aurait contenu le nom de femme demandé, suivi d'une généalogie à *trois degrés* comme celle de son mari. Le nom de l'aïeul de la femme manque à la fin de la ligne 1 actuelle, après le mot בן « fils de » qui termine cette ligne ; ici, aussi, la chose pourrait s'expliquer, comme pour le rejet de la ligne 2, par le manque de place : le scribe, au moment de tracer le nom de l'aïeul, aurait pu se trouver arrêté par l'attache de l'anse; l'aurait-il, alors écrit, par hasard, en rejet, sur le côté même, et à la partie supérieure de cette anse ? C'est encore là un point à vérifier par un examen minutieux de l'original. En ce cas, vu le peu d'étendue de cette anse, il serait à présumer que le nom en question devait être très court, un nom de trois lettres, par exemple, tel que

1. *Ephem.*, I, p. 36. Il avait peut-être en vue, pour גכן, le nom, d'ailleurs douteux, de la bilingue néopunique n° 125 : י[ג]עוכן = lybique : IGOUKN?

celui de מגן, ou autre. L'urne n'aurait alors contenu que les restes d'une femme, et l'épitaphe donnerait les noms de ses trois ascendants ainsi que ceux des trois ascendants de son mari. En raisonnant dans cette hypothèse, on pourrait rétablir à peu près ainsi, l'ensemble du texte :

[בת . . . .]	1	couvercle
חנבעל[1] בן שפט בן [(מגן (?) [sur l'anse	2	corps du vase
אשת חנבעל בן עבדמלק<רת>	3	
בן בדאשמן בן גכן ←	4	

1 . . . . (n. pr. f.)[2], fille de
2 Hannibal (?), fils de Chophet, fils de [(Magon ?)],
3 femme de Hannibaal, fils de Abdmelkart,
4 fils de Bodechmoun, fils de Gersakon.

Au moment de donner le bon à tirer des pages qui précèdent, je reçois la réponse du P. Delattre aux questions que je lui avais posées concernant les vérifications matérielles à faire sur les points discutés dans la dernière partie de cette étude :

Saint-Louis de Carthage, le 26 *juin* 1901.

J'ai examiné avec soin l'urne à inscription punique et voici la réponse à vos questions.

Le commencement et la fin de la première ligne de l'inscription sont encore plus effacés actuellement qu'ils ne l'étaient au moment de la découverte et au moment où j'ai fait dessiner l'urne. La lettre ח du début a entièrement disparu. Il y avait peut-être là, en tout, trois caractères avant le ן visible précédant le mot בעל.

A la fin de la ligne, je ne distingue pas trace de lettres après le ן qui termine cette ligne dans la copie; encore je devine aujourd'hui plutôt que je ne vois réellement cette dernière lettre.

Il n'y a aucune lettre sur le bord inférieur du couvercle pouvant faire croire à un ou plusieurs mots précédant la première ligne du texte tel qu'il a été reproduit.

S'il en est ainsi, il nous faut renoncer à l'expédient de l'exis-

1. A en juger d'après la copie, il y a, entre le נ et le ח un vide où pouvait exister une lettre aujourd'hui disparue; dans ce cas, le nom ne serait pas חנבעל. Peut-être חנ[נ]בעל, beaucoup plus rare, mais non sans exemple ??

2. Le nom propre de la femme pouvait, bien entendu, être précédé soit d'une préposition, soit de quelque formule indiquant, comme c'est l'habitude, que l'urne était destinée à recevoir et garder ses ossements.

tence hypothétique d'une première ligne disparue, qui aurait été tracée sur le couvercle et à laquelle aurait fait suite le corps de l'inscription tracé sur l'urne même. Le problème se trouverait, par suite, resserré dans des limites très étroites, et c'est dans la première ligne actuelle qu'il nous faudrait, bon gré, mal gré, trouver le nom de femme indispensable, exigé par le contexte. Dans ces conditions, c'est à la copie même qu'il y aurait lieu de s'attaquer. J'hésitais à le faire, car on ne saurait douter qu'elle ait été exécutée avec soin ; cependant, il est à noter que le ח par lequel débute cette ligne dans la copie devait être quelque peu incertain, déjà au moment où elle a été faite, puisque le P. Delattre déclare qu'aujourd'hui il a entièrement disparu. Étant donné, d'autre part, le vide qui suit cette lettre, dès lors sujette à caution, on pourrait se demander s'il ne faudrait pas rétablir ainsi le premier nom propre (צ)[פ]נבעל, « Sophonibaal » nom de femme très fréquent dans l'onomastique punique (= *Sophonibe*[1]). Cela, il est vrai, nous entraînerait à modifier encore la copie pour le mot suivant qui, dans ce cas, devrait être, non plus בן « fils », mais בת « fille » ; or, le *noun* semble bien être assuré sur la copie. On pourrait aussi se demander, vu l'incertitude signalée du ן final de cette première ligne, s'il n'y avait pas שפטב(על)[2] plutôt que שפט בן. Cela donnerait, pour le tout : « Sophonibaal fille de Chophetbaal, femme de Hannibaal, etc... ». On obtiendrait ainsi, assurément, un début normal, bien cohérent avec le reste du texte ; mais ce serait au prix d'une série de conjectures bien arbitraires, je l'avoue. Aussi n'osé-je y insister, surtout n'ayant pas sous les yeux le monument original.

1. Sur le nom de *Sophonibe*, voir : *Rec. d'Arch. Or.*, III, p. 114 sq.
2. Nom d'homme dont on a des exemples.

§ 56.

La carte de la Terre Promise d'après la mosaïque de Mâdebâ.

On se rappelle la découverte sensationnelle faite, il y a quelques années, à Mâdebâ[1], dans le pays de Moab, d'un monument extraordinaire et jusqu'ici unique en son genre : celle d'un grand pavement de mosaïque ayant appartenu à une ancienne basilique et représentant sur une échelle considérable, une véritable carte de la Palestine telle qu'elle se comportait à l'époque byzantine. C'est, de l'aveu de tous, un document inappréciable au point de vue géographique et archéologique.

Il a déjà été l'objet de nombreux travaux destinés à en élucider l'interprétation, souvent difficile, cette vaste mosaïque ayant beaucoup souffert, et plusieurs parties étant même entièrement détruites.

M. A. Schulten vient d'en reprendre l'étude dans un mémoire[2] qui, à en juger par son étendue, aurait semblé devoir être, comme disent les Anglais, « exhaustive of the matter ». Malheureusement, il est loin d'en être ainsi, et la lecture achevée, on éprouve un certain sentiment de désappointement. On peut dire qu'à part quelques rectifications de détail et, malgré un grand déploiement d'érudition sur certains autres points — déjà mis en lumière ailleurs du reste — les questions essentielles soulevées par la mosaïque n'ont pas fait un pas de plus.

M. Schulten s'attache à démontrer longuement que la carte de Mâdebâ dépend étroitement, sous le rapport toponymique, de l'*Onomasticon* d'Eusèbe. Ce n'est pas là un fait nouveau; le P. Lagrange, dans son excellent petit mémoire, avait, dès le début, fait à cet égard les remarques nécessaires et suffisantes.

1. Voir *Recueil d'Arch. Orient.*, II, p. 161 et suiv. Cf. *Quarterly Statement*, 1897, pp. 167, p. 213-225 (Clermont-Ganneau), p. 29 (Sir Charles Wilson).
2. *Die Mosaikkarte von Madaba*, etc. (Abhandl. der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Gœttingen). Berlin, 1900; 121 pp. in-4°, 3 taf.

A ce propos, M. Schulten discute la question de savoir si, en dehors du texte de l'*Onomasticon*, il n'y aurait pas eu, accompagnant l'ouvrage complet d'Eusèbe, une carte figurée qui aurait pu servir de modèle au mosaïste de Mâdebâ, et il conclut pour la négative. Il se refuse à voir dans la καταγραφή dont Eusèbe parle dans son introduction, une carte de la Palestine au sens géographique du mot ; pour lui, ce mot désigne la simple liste énumérative des localités, à l'exclusion de toute image topographique, soit faite par Eusèbe, soit empruntée par celui-ci à quelque source antérieure. La chose est loin d'être démontrée. Saint Jérôme, qui devait avoir naturellement sous les yeux un exemplaire complet de l'*Onomasticon* qu'il a traduit en latin, parle expressément d'une *chorographia* et d'une *pictura* ; c'est bientôt fait de dire avec M. Schulten que saint Jérôme s'est mépris sur la valeur exacte des termes employés par Eusèbe. M. Kubitschek[1], a élevé contre cette conclusion de sérieuses objections. J'estime, quant à moi, jusqu'à plus ample informé, que l'hypothèse de l'existence d'une carte eusébienne, et, par suite, d'un rapport possible entre cette carte et celle de la mosaïque, n'est pas « ausgeschlossen » comme on dit en Allemagne.

M. Schulten s'applique, d'autre part, à établir, par une discussion minutieuse, qu'il n'y a aucun lien direct entre la carte de Mâdebâ et les plus anciennes cartes médiévales de la Terre Sainte venues jusqu'à nous. Personne que je sache n'avait eu une telle idée, et c'est peut-être dépenser beaucoup de temps et de peine à la réfuter si longuement. On aurait préféré voir l'auteur s'occuper davantage des problèmes topographiques et autres soulevés par l'examen intrinsèque de la carte elle-même. Bien qu'il

1. *Die Mosaikkarte Palästina* (Mitth. d. k. k. Geogr. Gesellsch. in Wien, 1900, pp. 335-380). Bien que de dimensions plus modestes que le grand mémoire de M. Schulten, la dissertation du prof. Kubitschek lui est supérieure à plusieurs égards, notamment au point de vue de l'information bibliographique concernant les travaux antérieurs ; elle a, en outre, l'avantage d'être accompagnée d'un excellent index des légendes toponymiques de la carte, index dont l'absence se fait cruellement sentir dans l'ouvrage de M. Schulten, ouvrage touffu jusqu'à en être quelque peu diffus.



se défende, en principe, de traiter ces problèmes, les abandonnant un peu dédaigneusement à ceux qu'il appelle les « theologen », il a été amené à le faire à plusieurs reprises, mais pas toujours d'une façon très heureuse ou très nouvelle. J'ai constaté qu'il ignorait complètement le petit travail que j'ai publié autrefois, dans le présent *Recueil*[1], sur la carte de Mâdebâ. Je le regrette, parce que cette lecture eût pu lui épargner quelques erreurs, lacunes ou redites. Je me permettrai d'en relever quelques-unes au courant de la plume, en reproduisant, pour plus de commodité, les nos d'ordre qu'il a donnés aux localités, et en y ajoutant, à l'occasion, quelques observations nouvelles :

— N° 16. [Συ]χαρ ἡ νῦν ..χχωρα. Qu'on restitue [Συ]χχωρα, ou bien [Ασ]χχωρα, [Ασυ]χχωρα, le second nom de *Sychar*, il convient de rapprocher, pour la vocalisation, la forme samaritaine : קרית עסכור, *Kariat* 'Askur, employée concurremment avec la forme עסכר, *'Askar*[2].

— N° 23. L'identité de 'Αλὼν 'Ατxθ (='Αθαδ) avec la « *Area Atad* » de saint Jérôme (*Genèse*, L, 10), dont l'équivalent manque dans nos manuscrits d'Eusèbe, identité qui avait échappé au P. Lagrange, avait été signalée déjà et établie par moi ainsi que la singulière localisation à Beth Hoglah (*Recueil*, l. c.).

1. *Recueil d'Archéologie Orientale*, vol. II, pp. 161-175.
L'omission peut paraître d'autant plus singulière que M. Schulten renvoie pour la « kleinere Litteratur » de la question aux *Comptes-rendus de l'Académie*, 1892, p. 144. Il est à présumer que ce n'est là qu'une citation de seconde main, faite par acquit de conscience; elle est matériellement fausse — la date 1892 devant être changée en 1897; et, de plus, les références contenues dans la note qu'elle vise — et qui est de moi — concernent uniquement les découvertes archéologiques faites à Mâdebâ *avant* celle de la mosaïque.

2. *Chronique Samaritaine*, éd. Neubauer, *Journal Asiatique*, 1869 nov., pp. 463, 464; cf. p. 462 et aussi, pp. 434, 436. Je ferai remarquer, à ce propos, que la glose arabe (p. 462 العسكر العالى = מחנה העליונה, rapprochée de l'autre glose (p. 434): יסכר = عسكر, tend à confirmer le rapprochement étymologique que j'ai fait autrefois pour ce nom de lieu (voir mes *Archaeolog. Researches iu Pal.*, vol. II, p. 325). En outre, cette forme יסכר peut servir à expliquer comment s'est introduit, par la suite, le *ain* prosthétique dans ce nom de lieu. Il ne serait pas impossible que le عسكر moderne fût une contraction d'une série de formes successives telles que : עיז סכר, עיז יסכר, « la source de Sychar », étant donnée l'importance de la source qui existe en ce lieu.

— N° 29. Il n'est nullement démontré que Γοφνά figure sur la carte à titre de représentant du *Nahel Eskol.* Eusèbe lui-même fait la plus expresse réserve [1] sur la tradition rapportée par lui à propos de ce nom de lieu. D'ailleurs, la carte inscrit maintes localités auxquelles ne se rattache aucun souvenir biblique.

— 43. M. Schulten transcrit, ici et *passim*, Γιδιθρα, bien que l'original ait nettement Γιδιρθα, forme beaucoup plus vraisemblable en soi. Je ne pense pas que ce soit une faute d'impression, car (p. 93), il transcrit expressément *Gidithra* [2].

— N°s 48, 49. — Sur les identifications possibles de Θεραπτις et Βετομελγηζις (corrigez Βετομελγεζις), voir mes observations (*Recueil*, l. c.)

N° 51. L'identification de Κα.....εφουτα avec Καριαθ Ιαρειμ est des plus arbitraires. *Kefr Rût* que j'avais proposé conviendrait aussi bien pour la position et beaucoup mieux pour le nom.

— N° 56. Ενεταβα = עין טב du Talmud, comme je l'ai montré.

— N° 58 [Σαφ]αρεα, entre Lydda et [*Bet*]*odegana*, ne saurait correspondre, pour la position, à la *Sarafia* d'Antonin de Plaisance, laquelle est près d'Ascalon, c'est-à-dire bien loin de là ; je propose de l'identifier avec *Safiriyeh*, (*Sâf'riyeh*) qui est précisément entre Lydda et *Beît Dedjan.*

— N° 65 (à Ascalon). Il faut restituer, comme je l'ai fait voir [3] : [τῶν τριῶν ? μαρτύρω]ν Αἰγυπτίων, et reconnaître là la mention du sanctuaire des trois fameux martyrs égyptiens d'Ascalon dont Eusèbe [4] a raconté lui-même ailleurs l'histoire.

— N° 66. Ακκα[ρων] ἡ νῦν Ακ[αρων ?]. Il est peu probable que le mosaïste aurait ajouté la forme moderne du nom si elle n'eût différé de l'ancienne, comme l'admet M. Schulten, que par l'ab-

1. Ζητεῖται δὲ εἰ ἀληθὴς ὁ λόγος (s. v. Φάραγξ Βότρυος).

2. M. Kubitschek, *op. c.* index, a adopté également cette forme Γιδιθρα que rien ne justifie.

3. Précédés peut-être de l'article τὸ qui, suivi du génitif, désigne généralement les sanctuaires sur la carte.

4. *History of the Martyrs in Palestine*, éd. Cureton, p. 34. Cf. Antonin de Plaisance (Geyer, *Itinera Hieros.* (p. 180) : « ibi (Ascalon) requiescunt tres fratres martyres Aegyptii... vulgariter Aegyptii vocantur. »

sence d'un simple *kappa*; je croirais plutôt que la différence devait porter sur la désinence ων, qui était peut-être déjà tombée dans le langage vulgaire, préludant ainsi à la forme arabe actuelle *'Aker*. Peut-être Ακ[καρα], 'Ακ[αρα], ou même Α[καρ], sans désinence grecque [1].

— 70. J'ai montré que Σαφιθα n'était autre que Tell-es-*Sâfié*, et j'ai discuté, à ce propos, l'origine de cette terminaison ιθα = *itha* araméen = *ïeh* arabe, qu'on retrouve dans Μωδιθα (Modin, n° 52) = *Modiith*(a) = El-*Medieh* [2].

— N° 80. M. Schulten repousse avec raison la restitution proposée par quelques personnes : τὸ τοῦ ἁγίου Λ[ώτ]; mais celle qu'il serait tenté de lui substituer : '(Α)[αρών] (ce serait le Mont Hor), a contre elle la distance et l'orientation par rapport à Segor; sans compter que, d'après la photographie, la première lettre du nom semble être plutôt Λ que Α.

— N° 84. Βητομαρσεα ἡ καὶ Μαιουμας. Cette localité énigmatique, située à l'est de la Mer Morte n'a rien à voir avec Μαρρισσα, comme le supposait le P. Lagrange, pas plus qu'avec Μαιουδες, comme le suppose M. Schulten.

M. Büchler [3] vient de démontrer, en combinant de la façon la plus heureuse les renseignements des auteurs classiques, avec ceux de la Bible, du Talmud et des Midrashim, que Βητομαρσεα n'est autre chose que la transcription de בית מרזח, *Beit Marzeah* (cf. Jérémie, XVI, 5) ; que *Marzeah*, ou *Marzeiha*, désigne, comme *Maioumas*, une grande fête syrienne de nature licencieuse, et que cette double dénomination s'applique, en l'espèce, sur la carte, au lieu où la tradition populaire plaçait la scène fameuse de la fornication d'Israël se laissant initier par les jolies filles de Moab aux rites impurs de Baal Peor [4].

1. Comme Βεθζαχαρ (n° 69).
2. Cf. *Sûsitha* (Talmud) = *Sûsieh* = *Hippos* (de la Décapole).
3. *Revue des Études juives*, 1901, p. 125.
4. Je me propose de revenir plus en détail sur cette question très intéressante. Je me bornerai, pour l'instant, à rappeler que j'avais déjà établi (*Recueil d'Arch. Orient.*, III, pp. 28-29, cf. II, p. 390 n. 2) l'existence, chez les Phéniciens, d'une grande solennité religieuse appelée également *marzeah* (dans le *Tarif des sacrifices* de Marseille et dans le *Décret phénicien* du Pirée).

— N° 86. L'explication de Πρασίδιν par Πρα(ι)σίδ(ι)ον, *Præsidium,* avait déjà été donnée par moi. Quant à l'identification de cette localité avec Aila sur la Mer Rouge, proposée par M. Schulten, elle est topographiquement inadmissible.

N° 90 (pp. 25 et 102). L'auteur ne semble pas s'être s'aperçu que la *Bersabe* des cartes médiévales réprésente, en réalité, *Beit Djibrîn*, par suite d'une identification arbitraire, mais courante chez les Croisés.

Je ne rappelle que pour mémoire les localités de la région de Gaza, que M. Schulten enregistre sans commentaires et sur lesquelles il aurait pu trouver dans ma notice précitée d'utiles observations : n° 93, Ορδα ; n° 94, Φωτις (trop souvent estropié par l'auteur en Ρωτις); n° 103, Ωγα ; n° 104, Σεανα ; n° 111, Εδραιν, etc... L'identité de Θαυαθα (n° 113) avec la Θαβαθα de Sozomène (III, 24) avait été établie par moi [1] bien avant la découverte même de la mosaïque qui est venue pleinement confirmer mon hypothèse, ainsi que le constatait déjà le P. Lagrange (p. 15).

J'arrêterai ici ces observations de menu détail et laisserai de côté la partie de la carte qui comprend la Basse-Égypte, voulant me borner à la Palestine proprement dite. Je reviendrai seulement sur quelques points importants qui ont été insuffisamment traités, ou même totalement négligés par M. Schulten.

Il a omis, on ne sait pourquoi, de faire figurer dans son étude un petit fragment détaché de la mosaïque, appartenant à la région nord, et portant la légende ΑΓΒΑΡ [2]. Le P. Lagrange avait proposé de reconnaître dans cette localité la πέτρα Ἀχαβάρων, ou Ἀχαβάρη que Josèphe [3] place dans la Haute Galilée. Les noms ne me paraissent pas très bien concorder, et je préférerais voir dans la Αγβαρ de la mosaïque, la ville de Γάβαρα ou Γαβαρώθ dont le même Josèphe parle à plusieurs reprises [4] et qui devait se

1. *Études d'Archéologie Orientale*, vol. II, p. 9 et suiv.
2. Fragment A, près du second pilier nord, dans le plan accompagnant le mémoire du P. Lagrange, p. 3.
3. *Bellum Jud.*, II, 20 : 6; cf. *Vita Jos.* § 37. C'est probablement la *'Akbarah* du Talmud.
4. *Vita Jos.* § 10, 25, 45, 47. L'ethnique est Γαβαρηνοί.

trouver également en Galilée; l'*alpha* serait prosthétique et impliquerait une forme originale *Găbār* (*G'bâr*, *Ag'bâr*).

Quelques années avant la découverte de la grande carte mosaïque, le P. Germer-Durand [1] en avait relevé un fragment isolé qui ne permettait pas alors de deviner son caractère purement géographique et de soupçonner l'ensemble imposant auquel il appartenait; il contenait le nom de Ζαβουλών et un débris de la bénédiction de Zabulon par Jacob (*Genèse*, XLIX, 13): « Zabulon habitera au bord de la mer et s'étendra jusqu'à Sidon. »

J'ai le premier montré que ce fragment énigmatique faisait partie intégrante de la carte, et la chose à été confirmée par le P. Lagrange [2]. M. Schulten en parle bien, incidemment (p. 48), sans citer d'ailleurs ses devanciers, selon son habitude; mais il paraît complètement ignorer l'existence d'un autre fragment, dont j'avais, en même temps, signalé le rapport intime avec la carte, et qui est, au moins, aussi important, car il demeure jusqu'ici le point le plus septentrional de cette carte. Ce fragment, aujourd'hui disparu, avait été également publié avec le précédent, par le P. Germer-Durand (*l. c.*) [3], qui, du reste, s'était tout à fait mépris sur sa signification. Il se composait de ces trois lignes:

ΣΑΡΕΦΘΑ · ΜΑΚΡΑΚΩ
ΟΓΣΙΤΕΚΗ
ΗΗΜΕΡΑΕΚΕΙΝΗ

Le P. Germer-Durand y voyait un nom de femme *Sarephtha Macraco* (diminutif de *Macrina*), suivi de ὀγσιτεκη, pour ὀξυτέκη (ὀξυτόκος), adjectif faisant allusion à une « heureuse délivrance »,

1. *Revue Biblique*, 1895, p. 588. Il aurait publié ce fragment dès 1890 (?) dans le *Cosmos* (nº du 11 octobre) d'après une référence du P. Lagrange que je n'ai pu vérifier.

2. Fragment B de son plan (*l. c.*, cf. p. 13). Entre temps, ce fragment avait été lui-même très mutilé et réduit aux commencements de lignes : ΖΑ... et ΚΗΣ.

3. Ce fragment et le précédent ont été publiés par le P. Germer-Durand non pas d'après des relevés faits sur place par lui, mais d'après des copies plus ou moins exactes, prises par des missionnaires du Patriarcat latin.

et peut-être d'une date. Déjà, alors qu'on ne savait rien encore de l'existence de la carte mosaïque, j'avais proposé, au contraire, de reconnaître [1] dans ce fragment le nom de la ville de *Sarephtha*, et, non sans quelque hésitation, de restituer μακρὰ κω[μή] « village long », en comparant un passage de la *Vie de Pierre l'Ibère* (document syriaque du v[e] siècle), passage dans lequel j'avais montré que la localité appelée קריתא אריכתא « Village Long » 'ne pouvait, d'après le contexte, représenter que la ville de Sarephtha. Cette dernière conclusion a été pleinement vérifiée par la découverte de la carte mosaïque, comme je l'ai indiqué aussitôt [2], en faisant remarquer que, dès lors, on pouvait maintenir la leçon du texte syriaque sans faire intervenir la correction que j'avais proposée, le « Village Long » étant réellement le nom nouveau, ou le surnom de Sarephtha. Je proposerai aujourd'hui de restituer ainsi toute cette légende de la carte :

Σαρεφθα [ἡ] Μακρὰ Κω[μὴ]
ὅ(που) τέκ(ν)[ον ἠγέρθη? ἐν τ-]
ῇ ἡμέρα ἐκείνῃ ·

« Sarephtha, ou *Long Village*, où (un) enfant a été ressuscité (?) en ce jour-là ».

La légende ainsi rétablie rappellerait le miracle fameux d'Élie à Sarephtha (I Rois, xvii, 9-24). Elle est tout à fait dans le goût de celles répandues à profusion sur le reste de la carte. Les corrections, d'ordre tout à fait paléographique [3], sont autorisées par l'incertitude de la seule copie que nous possédions.

Et maintenant, un mot sur une dernière question, une question capitale qui domine toutes les autres et que se sont posée, sans pouvoir y répondre, tous ceux qui se sont occupés de la carte mosaïque de Mâdebâ. Quelle est donc l'origine de ce tra-

1. *Études d'Archéologie Orientale*, vol. II (décembre 1895), pp. 18, n. 4.
2. *Recueil d'Arch. Or.*, II, p. 163, n. 1. Cf. *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions*, séance du 12 mars 1897, pp. 144-145.
3. ΟΓCΙ = ΟΠΟΥ, ΤЄΚΗ = ΤЄΚΝ. Le mosaïste emploie aussi bien l'adverbe relatif ὅπου que l'adverbe absolu ἔνθα; cf. par exemple, ἔρημος Σὶν ὅπου κατεπέμφθη τὸ μάννα « le désert du Sinaï où a été envoyée la manne ».

vail extraordinaire ? quel est son but ? à quel besoin ou à quelle préoccupation répond-t-il? Quelle idée a-t-on eue en fixant ainsi sur le pavement de la basilique de Mâdebâ, une image de la Terre-Sainte aussi fidèle, aussi détaillée que pouvaient le permettre les moyens de l'époque? Il y a là une véritable énigme dont la solution est encore à trouver.

M. Schulten n'est pas embarrassé pour si peu. C'est probablement, dit-il, l'ex-voto de quelque pèlerin, en reconnaissance de l'heureux accomplissement de son voyage en Terre Sainte. On avouera que la réponse est plutôt simpliste. On ne s'explique guère, dans cette hypothèse, pourquoi, entre tant d'autres basiliques où il aurait pu faire exécuter ce travail — à commencer par celles de Jérusalem — le pèlerin, si pèlerin il y a, aurait été choisir justement l'église d'une ville perdue au fond de l'ancien pays de Moab, dans la province d'Arabie. Ex-voto de pèlerin — ou de tout autre personnage — la chose est possible... Mais pourquoi Mâdebâ? Toute la question est là, à mon avis; et, puisqu'on dit qu'une question bien posée est à moitié résolue, la solution ne pourrait-elle pas être la suivante? C'est, bien entendu, une pure conjecture que je vais risquer là, mais force est bien d'avoir recours à l'imagination quand toute information fait défaut.

Ce qu'il faut considérer avant tout, c'est la position de Mâdebâ. Je suis frappé d'un fait, c'est que Mâdebâ est située tout près du mont Nebo; c'était, à l'époque byzantine, la ville la plus importante qui s'élevât dans ces parages où planait encore le souvenir grandiose de Moïse. C'est à deux pas de là que le chef d'Israël reçut de Jéhovah l'ordre de monter sur le sommet du Pisgah où il devait mourir et de contempler en une vision suprême, dans toute son étendue, ce pays de Chanaan, cette Terre Promise qui devait appartenir à son peuple mais où il lui était interdit d'entrer lui-même [1].

Ne serait-ce pas, par hasard, ce tableau géographique, qui se serait censément déroulé sous les yeux de Moïse, qu'on a eu

1. Genèse, XXXII, 48-52; XXXIV, 1-8; cf. III, 27, 28; Nombres, XXVII, 12-13.

l'intention de reproduire dans la mosaïque de la basilique de Mâdebâ, c'est-à-dire de la ville voisine de cette scène mémorable ?

Il est certain que cet épisode était familier aux artistes byzantins. Je ne puis vérifier complètement la chose, pour l'instant, n'ayant pas sous la main les documents nécessaires; mais je relève, tout au moins, dans les mosaïques de la *Basilique de Sainte-Marie Majeure* (Garrucci, pl. CCXX [1]), la mention significative de la scène suivante : « Moïse voit la Terre Promise, de la montagne ». Pourquoi n'aurait-on pas eu l'idée de montrer au naturel cela même que Moïse voyait tout près de l'endroit, sinon à l'endroit même, où il l'a vu ? Rien n'était à la fois plus tentant et plus logique.

On s'expliquerait bien, en tout cas, dans cette hypothèse, le soin avec lequel le mosaïste indique la distribution du territoire selon les tribus d'Israël, et le rappel des diverses bénédictions non seulement de Jacob (Genèse, XLIX), mais aussi de Moïse [2] (Deutéronome, XXXIII), concernant les dites tribus. Sans doute, on peut dire que le mosaïste ne faisait, sur ce point, que suivre les indications de l'*Onomasticon* qui lui a visiblement servi de guide pour le tout ; mais encore faut-il reconnaître que la chose devait avoir pour lui un intérêt particulier pour qu'il n'ait pas cru devoir supprimer ces longues citations bibliques qui surchargeaient la carte et compliquaient singulièrement sa tâche déjà si ardue.

1. C'est le cas, sur la carte, pour la bénédiction de Benjamin (= Deutéronome; XXXIII, 12); pour celle d'Ephraïm (Joseph), le passage du Deutéronome (= XXXIII, 13) accompagne le passage de Genèse (= XLIX, 25). Pour Dan, le mosaïste cite la chanson de Déborah (Juges, V, 17), mais la légende est incomplète et elle comportait peut-être, en plus, la bénédiction de Moïse. Pour Juda et Siméon, les légendes sont malheureusement détruites; quant aux noms des autres tribus, ils manquent totalement par suite des ravages qu'a subis la mosaïque.

2. Il faut remarquer, d'une part, que le morceau des bénédictions de Moïse précède immédiatement, dans le récit biblique, la scène de la vision de la Terre Promise et, d'autre part, qu'il est le pendant symétrique des bénédictions de Jacob.

On s'expliquerait également bien ainsi pourquoi la carte comprend non seulement la Terre Promise proprement dite, mais aussi la Basse-Égypte; c'est à titre de théâtre des hauts faits de Moïse et des événements précédant l'Exode que figurerait ici cette région.

Je ne me dissimule pas qu'on peut faire plus d'une objection à cette façon de voir. Ce n'est pas, dira-t-on, par exemple, la Palestine telle que Moïse pouvait la contempler du sommet du Nebo, qui est représentée sur la carte; c'est une Palestine relativement toute moderne, la Palestine chrétienne et byzantine contemporaine de l'auteur de la mosaïque. D'accord; mais il faut tenir compte de la préoccupation constante qu'a le mosaïste de rappeler pour chaque localité les principaux souvenirs de l'Ancien Testament. Il ne faut pas oublier, surtout, que la vision de Moïse est une véritable vision dans le sens idéal du mot, une vision surnaturelle, non soumise aux conditions matérielles de l'espace et du temps. Il est certain qu'il n'est pas humainement possible à un œil ordinaire de découvrir du haut du Nebo toute l'étendue du pays que Moïse est censé y avoir embrassée. Jehovah avait reculé pour lui les bornes de l'espace. Pourquoi, dans l'esprit du mosaïste chrétien n'aurait-il pas aussi reculé celles du temps et dévoilé au législateur hébreu la Palestine de l'avenir en même temps que celle du présent? Il n'y a là, somme toute, dans cette conception naïve de la réalité, rien d'inadmissible.

Autre objection, plus spécieuse. La carte est orientée à l'est, c'est-à-dire que la Palestine se déroule aux regards d'un spectateur qui tournerait le dos à la Méditerranée. Le point de vue est donc l'inverse de celui que Moïse devait avoir du haut de son observatoire du Nebo. A cela on peut répondre qu'en pareille matière, les anciens ne se laissaient pas arrêter par les idées logiques qui prévalent de notre temps; que l'habitude générale était autrefois de s'orienter sur l'est et que le mosaïste s'est conformé à cette habitude, alors même qu'elle pouvait être en désaccord avec l'objet particulier qu'il se proposait; que probablement, du reste, il n'est pas le constructeur de la carte même exécutée

par lui; qu'il n'a fait que fixer sur le sol de la basilique de Mâdebâ une carte préexistante — celle d'Eusèbe ou de tout autre — construite selon les principes ordinaires de son temps; qu'il a jugé inutile d'en modifier l'orientation pour l'adapter à son point de vue personnel, opération délicate qui aurait notablement augmenté les difficultés de tout genre qu'il avait à vaincre, qui dépassait peut-être sa capacité topographique et dont il ne sentait peut-être pas, d'ailleurs, la nécessité. Il lui suffisait d'avoir reproduit de son mieux une carte courante à son époque et dont les éléments essentiels sont visiblement empruntés à l'*Onomasticon* d'Eusèbe. Ce qui lui appartiendrait, en propre, si l'hypothèse que je viens d'esquisser a quelque fondement, c'est simplement le fait d'avoir choisi ce sujet spécial pour le rattacher au souvenir local de la vision de Moïse.

§ 57

La destruction du Saint-Sépulcre par le calife Hâkem et l'inscription coufique de la basilique de Constantin.

Les lecteurs de ce *Recueil* n'ont sans doute pas oublié la belle inscription coufique qu'on a découverte, il y a quelques années, à Jérusalem, à l'est de l'église du Saint-Sépulcre, gravée sur un des blocs *in situ* d'un mur faisant partie du fameux *Martyrion* construit par Constantin. J'ai consacré alors à ce document une longue étude[1] dans laquelle, après avoir déchiffré et interprété le texte, j'avais essayé de montrer qu'il devait se rapporter à une certaine *mosquée d'Omar* dont Eutychius nous parle au x[e] siècle, et que

1. *Recueil d'Archéologie Orientale*, vol. II, pp. 330-362 § 70 : *La basilique de Constantin et la mosquée d'Omar à Jérusalem*; cf. *ib.*, p. 406, et vol. II, p. 88. — M. van Berchem, à qui j'avais communiqué, et qui avait adopté les arguments historiques mis en ligne par moi, a publié sur la question une notice intéressante qui, après avoir paru dans les *Mittheil. und Nachr. des deutschen Palæstina-Vereins* (1897, pp. 70-78) a été reproduite dans le *Quarterly Statement* du Palestine Exploration Fund (1898, pp. 86-93); cf. *Ibid.*, 1897, p. 302, une courte note du P. Golubowich, qui s'était tout à fait mépris sur la date et la valeur de l'inscription.

les Musulmans avaient implantée, au grand déplaisir des chrétiens, dans le vestibule même de la basilique de Constantin, au lieu où Omar, entré en vainqueur à Jérusalem, et conduit par le patriarche Sophronios en personne, avait voulu faire sa prière. J'avais montré les conséquences capitales qu'il y avait à tirer de ce fait pour le problème archéologique et topographique, si débattu, des édifices élevés par Constantin sur le lieu présumé de la Passion.

Néanmoins, plus d'un point restait encore indécis, entre autres, un point essentiel, celui de savoir de quelle autorité émanait réellement ce rescrit, interdisant rigoureusement aux chrétiens l'accès du sanctuaire musulman prélevé sur leur propre sanctuaire. Quelle pouvait être cette autorité, qualifiée, comme on se le rappelle, par l'inscription, de *El-Hadhraṭ el-moutahhara*, littéralement : « La Majesté Pure »? S'agissait-il d'un calife et, dans ce cas, d'un calife abbasside ou fatimite ? à quelle époque pouvait-on faire remonter ce texte officiel dont les formules étaient pour nous sans précédents, ni analogues?

Je viens, par le plus grand des hasards, de mettre la main sur un document qui, d'une façon bien imprévue, nous apporte la réponse à ces questions.

Je parcourais dernièrement la traduction que M. Bouriant [1] est en train de nous donner du grand ouvrage de Makrîzi sur la description topographique et historique de l'Égypte, quand je rencontrai un passage qui me frappa vivement et que je reproduis ci-dessous. Il est emprunté par Makrîzi à une chronique antérieure, celle de El-Mesîhi. Il s'agit d'un incident, sans intérêt, d'ailleurs, pour le fond de la question [2], qui eut lieu au Caire

1. Bouriant, *Mémoires... de la mission archéologique française au Caire*, vol. XVII, fasc. 2 (1900), p. 610. Cette œuvre méritoire, quand elle sera achevée, rendra de réels services. Il est seulement regrettable qu'elle soit déparée par d'assez sérieuses erreurs ou inadvertances, surtout en ce qui concerne les noms de lieux (je parle principalement de ceux de Syrie, qui sont trop souvent estropiés dans les transcriptions).

2. C'est à propos d'une espèce de procession populaire qui semble avoir été faite annuellement au lieu dit « Prison de Joseph ».

pendant le courant du mois de Rabî' I de l'an 415 de l'Hégire (mai-juin 1024 J.-C.) :

En conséquence, ces marchands allèrent se plaindre auprès de *Sa Pureté*, c'est-à-dire de l'émir des croyants El Taher li 'Azaz din allah Abou 'l Hassan Aly ben Hakem bi 'amr Allah, qui donna au lieutenant du royaume... des instructions d'après lesquelles on devait obliger les marchands à payer la redevance habituelle de chaque année.

C'est cette expression, que j'ai soulignée dans la citation : *Sa Pureté*, qui me fit tomber en arrêt. Je me demandai aussitôt si ce titre, ainsi rendu par le traducteur et donné au calife fils et successeur du célèbre Hâkem, ne correspondrait pas, d'aventure, à une forme originale الحضرة المطهرة, *El-Hadhrat el-moutahhara*, c'est-à-dire au titre même de l'autorité énigmatique figurant dans notre inscription coufique.

Malheureusement, je ne possède pas le texte arabe de l'ouvrage de Makrîzi imprimé au Caire, et — c'était pendant les vacances de Pâques — les bibliothèques où je pouvais le consulter se trouvaient fermées. Je pensai alors à recourir à l'obligeance de mon savant confrère et ami M. van Berchem, de Genève, et je lui écrivis un mot pour le prier de vouloir bien vérifier la chose dans son exemplaire.

La réponse ne se fit pas attendre, et j'eus le plaisir très grand de voir qu'elle confirmait pleinement ma prévision. Voici, en effet, d'après l'extrait que m'envoie M. van Berchem, les termes mêmes dont se sert l'auteur arabe [1] :

وانهوا حالهم الى الحضرة المطهرة يعنى امير المؤمنين الظاهر لعزاز
دين الله ابا الحسن على بن الحاكم بامر الله الخ ...

Voilà qui est catégorique. Nous avons donc désormais la certitude que ce titre de *El-Hadhrat el-moutahhara*, qui figure dans notre inscription, était un titre spécifique des califes fatimites, titre que nous ne connaissions pas jusqu'à ce jour. Il est bien probable qu'il n'a pas été inventé pour l'usage particulier du fils

1. Makrîzi, *Khitat*, I, p. 207, l. 23.

de Hâkem et que Dhâher avait hérité ce protocole de son père. Hâkem lui-même le tenait-il de son ou de ses prédécesseurs, ou bien est-ce lui qui l'a créé et se l'est octroyé sous l'influence de cette folie mystique qui lui fit commettre tant d'extravagances? Hâkem a été accusé, on le sait, par ses contemporains mêmes, d'avoir été jusqu'à prétendre se faire passer pour dieu, ou, tout au moins, pour une émanation de la divinité. Assurément, un pareil titre, s'il l'a réellement porté, était bien fait pour prêter à l'équivoque [1] et contribuer à accréditer et à propager des accusations de ce genre. La question, envisagée à ce point de vue particulier, ne manque pas d'intérêt, mais, jusqu'à plus ample informé, nous n'avons pas le moyen de la résoudre. C'est déjà beaucoup de pouvoir dire maintenant que Dhâher et, selon toute vraisemblance, son père Hâkem ont porté ce titre insolite.

C'est un véritable rayon de lumière qui vient toucher ce point, jusque-là si obscur, de notre inscription. Nous pouvons affirmer aujourd'hui que la El-Hadhrat el-mouttahara y désigne un calife, et un calife fâtimite, à l'exclusion d'un abbasside. J'avais discuté autrefois le pour et le contre, et, sans écarter la première hypothèse, j'inclinais plutôt vers la seconde. C'est du côté de la première que paraît devoir pencher maintenant la balance. Je ne reviendrai pas sur les divers arguments que j'avais indiqués moi-même [2] comme pouvant être invoqués en faveur de celle-ci. Il me suffira de dire qu'ils prennent une force nouvelle et singulière. Non seulement nous sommes fondés désor-

1. Je reviendrai, à une autre occasion, sur cette question délicate de théologie, à propos de certains autres textes fort curieux où l'expression *El-Hadhrat el-moutahhara* paraît désigner une entité de nature divine, notamment un passage d'un traité de controverse religieuse d'Elias de Nisibe qui m'a été signalé par le P. Ronzevalle et où elle semble bien ne pouvoir se rapporter qu'à Dieu. Je me bornerai, pour le moment, à citer ce passage topique de l'*Histoire de la doctrine des Druzes* de de Sacy (I, p. 224) : « Le Seigneur, le dieu Hâkem, le saint, se montrera dans toute la pureté de sa grandeur exempte d'attributs. » Cf. *ib.*, p. 226, note, les expressions قدس الطهارة, محل الطهارات, محل القدس, appliquées à Hakem dans les documents druzes.

2. Voir notamment, *l. c.*, pp. 309, 310 n. 2, 311, 325, 332-333, 336.

mais à admettre que le rescrit visé par l'inscription a pour auteur un calife fatimite, mais, si l'on tient compte des circonstances politiques, il y a gros à parier que ce calife n'est autre que Hâkem lui-même, le destructeur du Saint-Sépulcre qui, par cet acte de vandalisme souleva l'indignation de la chrétienté occidentale et provoqua finalement la première croisade. Déjà si intéressante à d'autres égards, comme je l'avais montré, notre inscription, qu'elle se place un peu avant ou un peu après la destruction avec laquelle elle doit avoir un rapport intime, qu'elle émane de Hâkem ou même seulement de son fils, notre inscription, dis-je, deviendrait ainsi un document historique du premier ordre, puisqu'elle appartiendrait en quelque sorte au prologue de ce grand drame qui mit aux prises pour des siècles la croix et le croissant sur la terre même dans laquelle les croyances qu'ils symbolisent avaient leurs communes racines [1].

1. Maintenant que grâce à ce rapprochement décisif, nous sommes autorisés à rapporter notre inscription à Hâkem, il y aura lieu naturellement d'examiner de très près les documents relatifs à ce calife pour voir s'ils ne présenteraient pas par hasard encore d'autres points de contact avec le nôtre. M. van Berchem m'en signale deux qui, à cet égard, méritent d'être notés d'ores et déjà; je crois bien qu'on en trouvera d'autres en poussant dans cette voie désormais ouverte devant nous.

C'est, d'abord, la formule employée dans une pièce officielle émanant de Hâkem et reproduite par de Sacy (*op. c.*, I, p. cccxvi) d'après Makrîzi :

فليوثق بذلك فليعول عليه ان شاء الله

C'est la même tournure impersonnelle pour l'injonction de se conformer à l'ordre (يعول serait-il à corriger en يعمل?) ; c'est surtout l'emploi de l'expression si topique ان شاء الله, « ce qu'à Dieu plaise ».

C'est ensuite la copie d'un décret de Hâkem cité par le continuateur d'Eutychius, le chroniqueur Yahya d'Antioche (Bibl. Nat., ms. ar. n° 291 f° 131, v°) décret accordant aux chrétiens, sous certaines conditions, l'autorisation de rebâtir leur couvent de Qoseïr, en Égypte ; on dit, à la fin, que cet ordre a été enregistré dans tous les bureaux (ورسم في سائر دواوين) de Sa Majesté... (*sic* الحضرة الحلوله والمحبه). Nous avons ici, tout au moins, un exemple authentique du titre de *El-Hadhra* appliqué, cette fois, à Hâkem lui-même ; quant aux épithètes qui accompagnent ce titre elles demeurent incertaines pour la lecture et pour le sens : leur emploi n'est pas exclusif d'ailleurs, de l'emploi possible de المطهرة pour Hâkem ; le protocole du calife a pu varier, selon les circonstances, à divers moments de son règne.

§ 58

Inscription romaine de Nîha.

J'ai reçu de M. J. Löytved, de Beyrouth, l'estampage d'une inscription romaine gravée, me dit-il, sur « une tablette de calcaire » provenant de Nîha. Cette localité, située au nord-est de Zahlé, sur la route qui va à Baalbek, possède des ruines antiques importantes[1].

Le texte, en caractères un peu cursifs, est assez difficile à déchiffrer, soit que l'original ait été faiblement gravé, soit que l'estampage n'ait pas été poussé bien à fond.

Voici ce que je crois lire :

? ?
QOESIVSPETILIAN
VSFLAMENAV(G)
DEC · BER · QVAES
TORCOL · COL · SIBIETC
ONIVGI

Q(uintus) (? G)es(s)ius Petilianus, flamen Aug(ustalis), dec(urio) Ber(ytensis) quaestor col(onorum?) col(oniae?), sibi et conjugi.

L'inscription est complète.

Le nom est douteux par suite de l'incertitude planant sur la première lettre qui a l'aspect d'un O interrompu. J'inclinerais à y voir un G; malheureusement les autres G de l'incription, bien qu'assurés (dans *Augustalis* et *conjugi*), sont trop indistincts pour prêter à une comparaison utile. Si l'on admet cette valeur, on pourrait considérer *Gesius* comme équivalant à *Gessius*. En tout cas, je ne pense pas que ce soit un C (*Cesius* pour *Caesius*). M. Cagnat, à qui j'ai soumis l'estampage, pencherait plutôt pour *Oesius*, orthographe anormale du nom connu[2] *Aesius*. Mais je

1. Voir la description du temple de Nîha et d'un autre temple, non loin de là, à Heusn Nîha, par Sir Ch. Warren, Palest. Expl. F. *Quart. Stat.*, 1870, p. 203.
2. *C. I. L.*, X, n° 3512.

dois dire que l'interruption dans le tracé de la lettre C paraît être plutôt intentionnelle qu'accidentelle.

A la 4e ligne l'abréviation COL · COL · fait difficulté. L'un des deux groupes représente évidemment le mot *coloniæ*; mais l'autre? J'avais pensé à *collatus*, *collegium*, etc., pour le premier. Mais M. Cagnat estime qu'il n'y a guère moyen de lire autrement que *colonorum coloniæ*.

En tout cas, notre personnage, prêtre d'Auguste, décurion et questeur, devait être un assez gros bonnet de la colonie romaine de Béryte. Niha est à une dizaine de lieues dans l'est de Beyrouth. Il est à supposer que Petilianus devait posséder de ce côté quelque domaine dans lequel il avait préparé le sépulcre destiné à recevoir ses restes et ceux de sa femme.

§ 59.

Le droit des pauvres et le cycle pentaétérique chez les Nabatéens.

J'ai montré plus haut (p. 187 et suiv.) qu'il devait exister, chez les Nabatéens, une institution charitable rappelant d'une manière remarquable celle de l'année sabbatique des Juifs et comportant elle aussi, à certaines époques fixes, l'abandon, aux profit des pauvres, de tout ou partie des récoltes.

Chez les Nabatéens, comme chez les Juifs, ce droit des pauvres ne pouvait, semble-t-il, s'exercer que périodiquement, selon un cycle d'années que nous ne connaissons pas encore. Le fait de la périodicité peut être tenu pour hors de doute; il résulte, à la fois, et des conditions générales inhérentes à l'institution même, et de la façon dont l'exercice de ce droit sert à caractériser une certaine année de l'ère de Bostra dans l'inscription sinaïtique où j'en ai découvert la mention.

Mais quelle était la durée de cette période? Était-elle de sept ans, comme chez les Juifs? La chose est possible, mais elle n'est pas démontrée. Ce n'est que par analogie, et pour mieux faire saisir ma pensée, que j'avais donné l'épithète de « sabbatiques »

à ces années nabatéennes marquées par le retour régulier d'une obligation d'origine vraisemblablement religieuse. Il se peut fort bien que chez les Nabatéens, la période ait été ou plus longue ou plus courte que celle fonctionnant chez les Juifs. Il se peut même que la durée en ait été modifiée au cours des temps, et si, d'aventure, le titre du roi Rabbel II, « bienfaiteur de son peuple », a réellement quelque rapport avec cet usage, on pourrait aller jusqu'à supposer que le roi a mérité ce titre pour avoir rapproché ces échéances de la charité, par exemple en réduisant à un nombre d'années moindre une période primitive plus longue.

Ce n'est là, bien entendu, jusqu'à plus ample informé, qu'une pure hypothèse. Je crois pourtant devoir l'introduire dans le problème parce qu'elle pourrait concorder avec certaines données, plus ou moins explicites fournies par l'histoire et la numismatique et tendant à faire admettre chez les Nabatéens l'existence effective de grandes fêtes pentaétériques[1] auxquelles il serait dès lors assez naturel de rattacher la rotation du cycle ramenant, à intervalles réguliers, les années susceptibles d'être consacrées aux pauvres.

Bien qu'il ne paraisse pas avoir trait directement à la question spéciale qui m'occupe, je rappellerai tout d'abord un renseignement dû à Nonnosus[2] qui nous montre, tout au moins,

1. Je m'expliquerai tout à l'heure sur la valeur chronologique exacte de cette dénomination.

2. Nonnosus (Müller, *Fragm. hist. gr.*, IV, p. 179). A relever en passant, l'intéressante indication qu'il nous donne sur le phylarque des Saracéniens de Palestine, Κάϊσος ἀπόγονος 'Αρέθα, qui commandait aux Χινδηνοί et aux Μααδηνοί. Ces noms nous reportent en plein milieu nabatéen et arabe : קישו, חרתת, كندة, معد ; ces deux derniers paraissent être identiques à ceux de deux tribus célèbres dans les traditions arabes préislamiques ; je crois que c'est à tort qu'on a voulu (Müller, *op. c.*, p. 178) reconnaître dans le nom des Μααδηνοί celui des *Madianites*.

Ce Nonnosus, fils de Abramès, semble avoir été d'origine syrienne, peut-être juive. En tous cas, il appartenait à une famille qui entretenait d'anciennes relations avec les populations saracéniennes. Son père avait déjà été envoyé en mission politique auprès de Kaisos, qui lui avait confié son fils Μαυίας (מעויו, معوية ?) pour l'amener à Constantinople à la cour de Justinien ; et, aussi, auprès du phylarque 'Αλαμούνδαρος (المنذر le Ghassanide). Son grand-père avait été

que les Nabatéens avaient d'importantes solennités religieuses annuelles, revenant à date fixe. Nonnosus en parle en connaissance de cause, ayant été envoyé en mission politique par Justinien auprès des Nabatéo-Arabes que l'auteur appelle Saracéniens et qui étaient établis au Phœnikôn[1], et au delà, dans les monts Taurenoi, c'est-à-dire dans la région même du Sinaï.

Ces Saracéniens, raconte-t-il, ont en vénération un certain lieu saint (ἱερόν τι χωρίον), consacré à quelqu'un des dieux[2]. Ils s'y réunissent deux fois l'an. L'une de ces panégyries dure un mois entier, presque jusqu'au milieu du printemps, quand le soleil entre dans le signe du Taureau; l'autre panégyrie, qui dure deux mois, est célébrée (ἄγουσι) après le solstice d'été. Pendant la durée de ces panégyries il y a trêve générale (πᾶσαν ἄγουσιν εἰρήνην) aussi bien entre eux qu'à l'égard des étrangers; on prétend même que cette trêve est observée par les bêtes sauvages.

Ce dernier détail fantastique, écho de quelque légende populaire, ne saurait infirmer l'exactitude du fait relaté par Nonnosus : l'existence chez les Nabatéens de grandes fêtes périodiques annuelles. La chose mérite d'être rapprochée de deux documents épigraphiques provenant du Haurân. C'est, d'abord, une inscription grecque de Deîr es-Semeîdj[3], ainsi conçue :

Ἡ ἑορτὴ τῶν Σοαδηνῶν ἄγεται τῷ θεῷ Λῴου λ'.

« La fête des Soadéniens est célébrée pour le dieu le 30 du mois de Lôos ».

chargé d'une mission analogue auprès dudit Arethas, grand-père de Kaisos. Les noms de deux autres fils de Kaisos sont également caractéristiques : Ἄμβρος = עמרו, عمرو et Ἰέζιδος = יזידו, يزيد.

1. Sur le Φοινικῶν (probablement Nakhl), voir plus haut, p. 190. Les monts Ταυρηνοί sont visiblement le massif du Sinaï, dont le nom spécifique est, encore aujourd'hui Djebel *et-Tôr* (طور = טור), nom auquel les Arabes eux-mêmes (cf. *Yâqoût*, s. v.) reconnaissent une origine *nabatéenne*.

2. L'expression ὁτῳδὴ θεῶν ἀνειμένον est quelque peu obscure. Müller l'a rendue : « alicui deorum consecratum ». Blau (*Z. D. M. G.*, 25, p. 578) a proposé de corriger Ὀρώδῃ θεῷ, et de considérer Ὀρώδης comme l'équivalent du Ὀροτάλ d'Hérodote. Cette conjecture est plus que risquée.

3. Wadd., *op. c.*, n° 89.

C'est ensuite une autre inscription grecque[1] de Sâlâ :

Ἡ θυσία ἄγεται (? τῷ) [θεῷ ?]... Ὑπερβερετα(ί)ου.

« Le sacrifice est accompli (pour le dieu ?) ... mois de Hyperberetaeos. »

La restitution n'est pas tout à fait certaine; il est possible que le nom du mois fût accompagné d'une lettre numérique spécifiant le quantième, comme dans l'inscription précédente.

Dans le calendrier gréco-syrien, tel qu'il est usité à Palmyre, par exemple, le mois de Lôos correspond au mois d'août (אב), et celui de Hyperberetæos au mois d'octobre (תשרי); cela ne concorderait guère avec les époques des deux fêtes dont parle Nonnosus, et dont la première, réglée sur l'équinoxe vernal, rappelle quelque peu la Pâque juive.

Ces témoignages nous montrent du moins une chose qui, à un point de vue général, a son importance : l'existence, dans le milieu nabatéen, de grandes solennités religieuses officiellement inscrites au calendrier. Ces solennités, il est vrai, sont annuelles; nous ne saurions donc leur rattacher logiquement l'institution charitable que nous étudions, puisque celle-ci, par définition, par son essence même, ne pouvait avoir ses effets que d'une façon intermittente, à des intervalles fixes, de plusieurs années. Ce qu'il nous faudrait trouver, ce sont des indices positifs de l'existence, chez les Nabatéens, en dehors de leurs fêtes annuelles, de grandes fêtes périodiques, espacées sur un cycle de plusieurs années, auquel il serait fort plausible, en ce cas, de subordonner également les époques de l'exercice du droit des pauvres. Ces indices, je crois bien qu'on peut les dégager de certains documents historiques et numismatiques que je vais examiner de près.

Strabon et Diodore de Sicile[2] nous ont laissé, on le sait, une description très intéressante de la partie méridionale de la péninsule Sinaïtique, description extraite, comme nous le dit expressément le premier de ces auteurs, de l'ouvrage, malheureusement

1. Dussaud et Macler, *Voy. au Safâ*, p. 159, nº 26.
2. Strabon, XVI, 4 : 18; Diod. Sic., III, 42, 43.

perdu, d'Artémidore d'Éphèse. Nous sommes là, ne l'oublions pas, précisément dans l'habitat des Nabatéens, dans la région qui nous a livré tant d'inscriptions sinaïtiques. Les deux récits, puisés respectivement à cette source commune, se contrôlent, se complètent et s'éclairent l'un l'autre. Ils nous parlent, d'abord, du territoire du Phœnikôn, la grande et fertile palmeraie des environs de Tôr, auprès du cap Posidion, avec son enceinte sacrée gardée par deux néocores des deux sexes, où s'élevait un autel antique bâti en pierres dures, portant une incription en vieux caractères inconnus[1]. Puis, passant à la description de la côte qui s'étend au sud et retourne vers l'est, à la pointe même de la péninsule, au pied du massif du Sinaï, ils nous disent que cette région appartenait autrefois aux Maranites, population mi-partie agricole, mi-partie nomade, mais que ceux-ci en ont été évincés dans les circonstances suivantes. On a l'habitude de célébrer au Phœnikôn une *grande fête pentaétérique*[2] à laquelle viennent prend part toutes les populations des alentours. On y sacrifie aux dieux, dans le sanctuaire vénéré, des chameaux gras, et l'on en rapporte une certaine eau qui jouit de la vertu de guérir les malades. Or, profitant de l'absence des Maranites, partis pour assister à cette fête nationale, leurs voisins les Garyndéens[3], envahirent à l'improviste leur territoire et s'en emparèrent après avoir massacré tous ceux qui y étaient restés.

Nous voilà donc, incontestablement, en présence d'une fête cyclique qui existait déjà vers la fin du IIe siècle avant notre ère[4], chez les habitants de la région Sinaïtique. Sans doute, il n'est pas dit expressément que les Maranites, non plus que les Garyn-

1. Ce dernier détail n'est donné que par Diodore; il contient une indication archéologique bien précieuse. L'inscription barbare gravée sur cet autel qu'on retrouvera peut-être quelque jour, pouvait être nabatéenne, voire même proto-nabatéenne ou araméenne.

2. Πενταετηρικήν τινα πανήγυριν ἐπιτελοῦσι.

3. Strabon : Γαρινδαῖοι; Diod. : Γαρυνδανεῖς. Cf. le nom du *sinus Garandra*, chez Pline, et celui du Ouâdi *Gharandel* actuel; il est possible que le pays primitif des Garindéens fût dans les parages de ce ouâdi, par conséquent au nord du Phœnikôn.

4. L'époque d'Artémidore d'Ephèse se place vers l'an 100 av. J.-C.

déens, fussent des tribus Nabatéennes; mais la chose est bien probable. D'ailleurs, la fête du Phœnikôn étant célébrée en commun par toutes les populations des alentours, parmi celles-ci devaient figurer les Nabatéens proprement dits, dont nos auteurs parlent immédiatement après la mention des Maranites et des Garyndéens. C'est à cette grande fête du Sinaï que je serais tenté de rattacher le fonctionnement de l'institution du droit des pauvres tel qu'il est défini dans notre inscription sinaïtique.

La fête du Phœnikôn était *pentaétérique*, à ce que nous apprennent Strabon et Diodore, c'est-à-dire qu'elle revenait, non pas tous les cinq ans comme pourrait le faire supposer l'étymologie stricte, mais bien, selon la façon de dire des anciens[1], tous les quatre ans. Aucune hésitation n'est possible sur ce point; la *pentaétéris* est un cycle dont les points de retour sont séparés par un intervalle de quatre années pleines. Le cas le plus connu est celui du fameux cycle hellénique des Olympiades, qui était qualifié de pentaétérique, bien que sa période réelle fût de quatre ans et non de cinq. A ce compte, l'exercice du droit des pauvres, s'il était lié à la fête pentaétérique du Phœnikôn, serait revenu tous les quatre ans[2], et non tous les sept ans comme c'était le cas, chez les Juifs, pour l'année sabbatique dont je l'ai rapproché.

Dans cette hypothèse, notre inscription sinaïtique nous fournirait un repère chronologique inespéré pour déterminer avec précision un point donné du cycle et, partant, tout le roulement de ce cycle à travers siècles. En effet, elle nous révèle que l'an-

1. De même, la *tetraétèris* embrasse un intervalle plein de trois ans et non de quatre, et ainsi de suite. Cette façon de dire, qui peut sembler abusive, était universellement reçue; elle rappelle les expressions conventionnelles dont nous nous servons nous-mêmes, quand nous parlons d'une *quinzaine*, pour une période de 14 jours, de vendredi *en huit*, pour désigner l'intervalle entre deux vendredis, etc.

2. Il se pourrait, bien entendu, que l'exercice du droit des pauvres ne revînt qu'une fois sur deux, ce qui conduirait à une période se rapprochant de la période septennale ou octaétérique de l'année sabbatique juive. Mais, que la période fût simple ou double, cela ne changerait rien aux considérations générales de chronologie que je vais exposer.

née 85 de l'ère de Bostra[1] était une de ces années exceptionnelles, que, pour la commodité de la discussion, j'appellerai années fériées. Sur cette base solide nous sommes à même de construire un tableau qui représentera la succession pentaétérique des années fériées pendant le cours du Ier siècle de l'ère nabatéenne et qui, naturellement, est valable pour un siècle quelconque, avant ou après, à la condition toutefois, que la rotation se soit toujours effectuée régulièrement, sans modification :

Tableau séculaire des années fériées pentaétériques dans l'ère de Bostra.

1	5	9	13	17
21	25	29	33	37
41	45	49	53	57
61	65	69	73	77
81	**85**	89	93	97

On voit immédiatement qu'à ce compte, le cycle pentaétérique coïncide avec le point de départ, avec l'*époque* ou année émergente de l'ère de Bostra. Il aurait pu en être autrement, sans que, pour cela, la vraisemblance de l'hypothèse en eût été affectée, l'usage du cycle pentaétérique pouvant fort bien, et même, devant être antérieur à la fondation de l'ère de Bostra, puisque son existence chez les Nabatéens est attestée par Artémidore dès le IIe siècle avant J.-C.

Cette coïncidence n'implique pas nécessairement que le cycle et l'ère aient été intentionnellement solidarisés; cependant elle est assez frappante, et, si elle n'est pas l'effet du hasard, on pourrait y voir l'indice d'une solidarité voulue; seulement, il faudrait supposer alors, la création de l'ère étant notoirement postérieure à l'usage du cycle, que c'est l'ère qui dépend du cycle plutôt que le cycle de l'ère, et qu'on avait choisi l'*époque* de celle-

1. L'ère de Bostra, en usage dans toute la province d'Arabie, comportait, comme on le sait, l'emploi d'un calendrier solaire réglé sur l'équinoxe vernal (voir plus loin, p. 296).

ci de manière à la faire concorder avec une des phases intiales de celui-là.

On admet généralement que l'an 85 de l'ère de Bostra correspond au 22 mars 189-21 mars 190 de notre ère, en partant de la donnée que l'an I de Bostra s'étend du 22 mars 105 au 21 mars 106 J.-C.[1]. Il faut donc, pour convertir en années chrétiennes une année de l'ère de Bostra, ajouter 104 au chiffre de cette dernière année; on obtient ainsi l'année de l'ère chrétienne au 22 mars de laquelle a commencé ladite année de Bostra finissant au 21 mars de l'année chrétienne suivante. Inversement, pour convertir en année de l'ère de Bostra une année chrétienne, il faut retrancher de celle-ci : soit 104, du 22 mars au 31 décembre; soit 105, du 1er janvier au 21 mars.

On observera, en se reportant au tableau dressé ci-dessus, que, pour convertir une année fériée pentaétérique de l'ère de Bostra dans la partie (22 mars-31 décembre) de l'année de l'ère chrétienne, correspondant au début de celle-là (22 mars), il suffit d'ajouter 100 au chiffre de la case qui suit immédiatement celle de cette année fériée[2].

Une autre propriété de ce tableau — et celle-là vraiment remarquable — c'est que, bien que construit sans aucune idée préconçue, il se trouve coïncider absolument avec la série des Olympiades calculées en années de l'ère chrétienne. C'est la même

1. La règle semble être valable, du moins, pour la période antérieure à l'établissement du christianisme officiel. Il est possible qu'elle doive être modifiée à partir de ce moment, conformément au système suivi par Wetzstein et par Waddington (106-107, J.-C., au lieu de 105-106), système qui a pour lui de s'accorder avec les indictions des inscriptions chrétiennes. Je me demande même si ce ne serait pas l'introduction du cycle indictionnel dans l'emploi de l'ère de Bostra qui y a produit cette perturbation en faisant reculer de quelques mois le commencement de l'année (du 22 mars au 1er septembre). Comparer, sur la question, les observations de Waddington, *op. c.*, n° 2463, à celles de Kubitschek (*Real-Encycl.* de Pauly-Wissowa, s. v. *aera*). Je n'ai pas besoin d'ajouter que, si les idées que je vais développer sont fondées, elles auraient, entre autres conséquences, celle de vérifier la base chronologique aujourd'hui admise pour l'ère de Bostra.

2. Le tableau peut servir aussi pour les siècles suivants de l'ère de Bostra, à la simple condition d'augmenter mentalement de 100, 200, 300, etc., les chiffres inscrits dans les cases.

suite de nombres. Si l'on considère les chiffres du tableau : 1, 5, 9, 13, 17, etc... comme représentant les années de l'ère chrétienne, on obtient la succession régulière des Olympiades 195, 196, 197, 198, 199, etc... Si au contraire, on part de l'an (10)5 J.-C (= an I de l'ère de Bostra) et qu'on continue la série pentaétérique : (10)9, (1)13, (1)17, etc. J.-C., on constate qu'à chaque année pentaétérique de Bostra correspond exactement une Olympiade : 221e[1], 222e, 223e, 224e, etc... Olympiades (= ans de Bostra 1, 5, 9, 13, etc.). C'est ainsi, par exemple, que l'année 85 de Bostra — année fériée selon l'inscription sinaïtique et, partant, pentaétérique dans mon hypothèse — est justement la 242e Olympiade = 189 J.-C. Est-ce là un simple effet du hasard? La grande fête pentaétérique du Phœnikôn aurait-elle réellement quelque rapport plus ou moins direct avec l'institution des fêtes Olympiques[2]? Certes, il paraît téméraire de l'affirmer, dans l'état actuel de nos connaissances; mais la question mérite peut-être tout au moins d'être posée; j'aurai à y revenir plus loin.

Il y a une autre donnée qu'il convient, je crois, de faire entrer en ligne de compte pour la solution du problème; c'est une donnée fournie par la numismatique. Voyons si elle viendra recouper exactement celles sur lesquelles je me suis appuyé jusqu'ici et si notre tableau, construit, somme toute, sur une base en partie conjecturale, résistera à l'épreuve.

Nous possédons diverses monnaies romaines frappées, depuis la conquête, dans deux villes importantes de l'ancien royaume nabatéen : Bostra et Adraa. Par leurs légendes et leurs types,

1. On remarquera que ce résultat obtenu *a priori*, et par une voie toute différente, concorde avec la donnée du *Chronicon Paschale*, disant formellement que l'an I de l'ère de Bostra, tombe la *première année de la* 221e *Olympiade*.

2. A noter, entre autres traits, que les fêtes Olympiques entraînaient, elles aussi, une suspension générale de toutes les hostilités.

Nous avons un exemple en Syrie d'une institution modelée, de l'aveu même des anciens, sur celle des fêtes Olympiques ; c'est celui de la grande fête pentaétérique de Daphné, près d'Antioche (Malalas, p. 224) qui se célébrait déjà au Ier siècle avant notre ère, au mois de Hyperberetæos (cf. pour l'époque, l'inscription grecque de Sâlâ que j'ai citée plus haut). Je reviendrai tout à l'heure sur cette question de la pentaetéris olympique de Daphné.

ces monnaies, aux noms de Caracalla (?), de Philippe père, de Philippe fils, de Trajan-Dèce, d'Herennius et Hostilianus, forment un groupe tout à fait à part au milieu du monnayage courant de la province d'Arabie. Elles portent, au revers, des légendes dont la teneur moyenne peut se ramener à celle-ci : *Actia Dusaria*. Il semble bien que, par là, il faille entendre certains jeux solennels célébrés en l'honneur du grand dieu nabatéen, Dusarès. C'est l'opinion universellement admise, et elle paraît confirmée par la nature même des figurations accompagnant ces légendes : d'une part, un pressoir, faisant allusion au culte de Dusarès, identifié, comme l'on sait, avec Dionysos; d'autre part, l'urne et la couronne de laurier symbolisant les jeux dont, selon l'usage antique, cette fête sacrée devait être l'occasion. Quant au mot *Actia*, on l'a, avec raison, rapproché du terme générique désignant les jeux solennels institués en diverses villes en commémoration de la victoire d'Actium. Tels étaient, par exemple, les *Actia* de Nicopolis d'Épire, qui, placés sous le vocable d'Apollon, n'étaient probablement, du reste, que la rénovation d'une fête plus ancienne. Nous savons positivement que les Actia de Nicopolis étaient réglés par un cycle pentaétérique, à l'instar des jeux Olympiques qui leur avaient servi de type : il me paraît assez légitime de supposer qu'il en était de même pour les autres grands jeux congénères ou similaires et, en particulier, pour les *Actia Dusaria* de la province d'Arabie, aussi bien que pour les *Actia Heracleia* ou *Actia Cæsaria*, dont l'existence à Tyr nous a été révélée également par les monnaies frappées dans cette ville. Je serais disposé à faire rentrer dans la même catégorie les *Sebasmia*, ou *Olympia Sebasmia*, des monnaies de Damas, dont je parlerai plus loin, me bornant pour le moment à retenir l'addition significative du qualificatif *Olympia* au nom de ces derniers jeux, qualificatif qui, à lui seul, permettrait de supposer *a priori* qu'ils devaient être pentaétériques[1]. Du reste, nous savons, par le cas

1. A noter que le même qualificatif *Olympia* est parfois donné aux Actia Heracleia sur les monnaies de Tyr (voir plus loin, p. 306).

des fameuses fêtes de Daphné, près d'Antioche, que les Syriens n'avaient pas attendu la victoire d'Actium pour introduire chez eux l'institution des jeux Olympiques pentaétériques, puisque, dès l'an 44 av. J.-C., ils avaient acquis des Éléens le droit de les célébrer sous le vocable de leurs deux divinités maîtresses, Apollon et Artémis. Nicolas de Damas lorsqu'il créa les Sebasmia de sa ville natale en l'honneur d'Auguste, et Hérode, lorsqu'il voulut créer, à Césarée fondée par lui, une grande fête pentaétérique en l'honneur du même prince, n'avaient donc pas à chercher bien loin leur modèle olympique.

Mais je reviens aux Actia Dusaria qui intéressent plus directement notre sujet. Il me semble résulter, de l'examen intrinsèque même des monnaies qui les mentionnent, que ces fêtes nationales des Nabatéens, devenus sujets romains, étaient, elles aussi, des fêtes pentaétériques; telle est la conclusion à laquelle me paraît conduire le calcul des dates des règnes des empereurs au nom desquels elles ont été successivement frappées. Bien entendu, nous sommes loin d'avoir la série complète et nous sommes forcés de nous contenter de ce que nous devons au hasard des trouvailles.

Voici le relevé de ces monnaies, fait d'après la *Numismatique de la Terre Sainte* de F. de Saulcy. Pour la commodité de la discussion chronologique, j'ai ajouté aux noms des empereurs l'indication de la durée de leurs règnes en années chrétiennes et en années équivalentes de l'ère de Bostra.

? CARACALLA (février 211-8 avril 217 = ans de Bostra 106-113).

A. — *Bostra*. ℟. Δουσάρ(ια) Ἄκ(τια)... ; urne des jeux sur une table ou pressoir, selon de Saulcy (p. 365, nº 2), qui a des doutes sur les lectures de Sestini et Mionnet.

B. — *Adraa*. ℟. Ἀδραηνῶν Δουσάρ(ια) ; table sur laquelle est placée une urne entre deux petites figures; sur la table un pressoir (p. 375; de Saulcy voudrait reconnaître plutôt Elagabale dans la tête jeune et laurée du droit, entourée de la légende : ΑΥ·Κ·CЄ·ΑΥ·ΑΝΤΩΝΙΝΟC).

PHILIPPE PÈRE (1er semestre 244-1er sept. au 16 oct. 249) = ans de Bostra $\frac{139}{140}$-145.

C. — *Bostra*. ℟. Ἄκτια Δουσάρια, dans une couronne de laurier (p. 369, n° 3).

PHILIPPE FILS (Auguste, entre les 29 août 246 et 247-1er sept. au 16 oct. 249) = ans de Bostra $\frac{142}{143}$-145.

D. — *Bostra*. Plusieurs monnaies avec son buste soit lauré, soit radié, et le titre de *Cæsar*. ℟. Ἄκτια Δουσάρια dans une couronne de laurier (pp. 369-370, nos 1, 2).

TRAJAN-DÈCE (fin de 248-été de 251) = ans de Bostra 144-147.

E. — *Bostra*. ℟. Ἄκτια Δουσάρια. Pressoir sur une estrade carrée, avec une échelle y accédant, au milieu d'une couronne de laurier (p. 370, n° 2).

HERENNIUS et HOSTILIANUS, ses fils (Césars à la fin (?) de 250[1]-251) = ans de Bostra 146-147.

F. — *Bostra*. Bustes affrontés des deux Césars, l'un lauré, l'autre radié. ℟. *Actia Dusaria*; le pressoir dans la couronne de laurier (p. 370, nos 1, 2).

? ? AEMILIANUS (avril-mai 253-août 253) = ans de Bostra 149.

G. — *Adraa*. Au droit, tête d'empereur, pas de légende visible (attribution iconographique douteuse). ℟. Ἀδραηνῶν Δουσάρια. Même type que celui de la monnaie B avec laquelle de Saulcy voudrait identifier celle-ci (p. 375).

On voit que, même en faisant la part des attributions contestées ou contestables, les règnes des divers empereurs représentés dans cette liste, et caractérisés par la célébration des *Actia Dusaria*, comprennent toujours une ou plusieurs des années fériées pentaétériques de l'ère de Bostra, telles qu'elles figurent dans le tableau séculaire dressé plus haut :

EMPEREUR :	ANNÉES FÉRIÉES DE L'ÈRE DE BOSTRA TOMBANT DANS SON RÈGNE :
Caracalla[2]	109, 113
Philippe Père	141, 145
Philippe Fils	145
Trajan-Dèce	145
Herennius et Hostilianus	145 (?)
? Aemilianus[2]	149

1. Dès la fin de 249, selon Tillemont; Herennius n'aurait reçu le titre de César qu'au début de juin 250, selon Henzen (cf. Goyau, *Chron.*, p. 297).

2. Même si l'on admet avec de Saulcy — ce qui n'est d'ailleurs pas démontré — que les monnaies mal conservées ou mal décrites n'appartiennent pas à Caracalla et à Aemilianus, mais doivent être attribuées à Elagabale, cela n'affecterait en rien mon raisonnement chronologique; le règne d'Elagabale (16 avril

Il résulte notamment de cette liste, que l'an 145 de Bostra (22 mars 249-21 mars 250 J.-C.) devait être une année fériée. En effet, Philippe Père et Fils n'ont été tués qu'entre le 1[er] septembre et le 16 octobre de 249 J.-C. ; par conséquent, ils régnaient encore dans les cinq premiers mois de l'an 145 de Bostra ; on avait donc eu largement le temps de frapper à leurs noms les monnaies commémoratives des *Actia Dusaria*. D'autre part, leur successeur et meurtrier Trajan-Dèce, proclamé empereur en Mésie dès la fin de 248 J.-C., ne devint vraiment maître du pouvoir qu'après la mort des Philippes ; à son règne appartiennent donc encore près des six derniers mois de l'an pentaétérique 145 de Bostra; on en profita pour frapper dans cette ville, à son nom et à celui de ses fils, de nouvelles monnaies commémoratives des *Actia Dusaria* de cette même année 145 ; c'était un moyen de faire sa cour au nouveau maître et de lui faire oublier l'empressement, peut-être imprudent, qu'on avait mis à rendre cet hommage à l'ancien. S'il en est bien ainsi, il faudrait en revenir à l'opinion de Tillemont qui faisait remonter l'association de Herennius et de ses frères à l'empire, par leur père Trajan-Dèce, à la fin de 249 J.-C. (= 145 de Bostra), tandis qu'on veut le faire descendre aujourd'hui à la fin de 250 (= 146 de Bostra).

On voit par là que, si la chronologie romaine peut servir à fixer un point de la chronologie nabatéo-arabe, celle-ci est à même de lui rendre la pareille, à l'occasion. Il est clair, en effet, que, si ces conclusions sont admises, elles tendent, entre autres conséquences, à préciser, ce qu'on n'avait pu faire jusqu'ici, l'année même où ont été frappées les monnaies impériales connues, ou à connaître, portant la mention des *Actia Dusaria*.

En tout cas, nous obtenons ainsi ce qui nous importe avant tout : un second point de repère pour détermier le cycle des années fériées nabatéennes. Si l'an 145 de l'ère de Bostra est bien une de ces années exceptionnelles et privilégiées, comme l'est l'an 85 de cette même ère, c'est une nouvelle justification du ta-

218-11 mars 222 = ans de Bostra 114-117), comprenant une année fériée de l'ère de Bostra, l'an 117 (22 mars 221-21 mars 222).

bleau séculaire que j'avais cru pouvoir dresser de ce cycle sur la base conjecturale d'une période pentaétérique : les chiffres 85 et (1)45 tombent aux intervalles voulus (voir le tableau), et ces deux termes sont bien, par conséquent, fonctions d'une progression 4 + 4 + 4... etc., réglant le cycle.

Pour que la preuve fût complète, il nous faudrait avoir un troisième point caractérisé se trouvant dans les mêmes relations numériques avec les deux autres, c'est-à-dire séparé d'eux par d'exacts intervalles pentaétériques. Il nous sera peut-être fourni un jour par quelque nouvelle trouvaille, numismatique ou épigraphique. En attendant, je me permettrai de procéder par voie indirecte et d'emprunter un argument, pour ainsi dire latéral, à la série monétaire de Damas dont j'ai parlé plus haut incidemment.

Nous constatons dans le monnayage de Damas le même phénomène que dans celui de Bostra, mais sur une échelle plus étendue, ce qui s'explique par l'importance respective des deux villes : l'existence de pièces frappées sous divers empereurs et mentionnant, elles aussi, une certaine grande fête locale qui rappelle, à plus d'un égard, celle des Actia Dusaria ; c'est la fête des *Sebasmia*, tantôt appelés ainsi tout court : Σεβάσμια; tantôt : ἅγια ἱερὰ σεβάσμια; tantôt : Ὀλύμπια σεβάσμια [1]. Ces monnaies exceptionnelles sont également caractérisées par les symboles significatifs que nous avons constatés sur les monnaies similaires de Bostra : l'urne des jeux et la couronne de laurier ou de chêne; quelquefois, la légende manque, mais, dans ce cas, les symboles y suppléent. Sans doute, Damas n'est pas Bostra, et il serait téméraire d'affirmer *a priori* que ces fêtes périodiques, diversement dénommées dans l'une et l'autre ville, fussent rigoureusement identiques; il est problable, par exemple, qu'elles étaient

1. J'écarte la monnaie de Philippe Fils avec Ἄκτια Καισάρια, attribuée par inadvertance à Damas par Vaillant et qui semble devoir être rapportée à Tyr (cf. de Saulcy, *op. c.*, p. 50, n° 7). Sur les fêtes pentaétériques de Tyr, voir ce que je dis plus loin, p. 306.

placées sous le patronage de divinités différentes[1]. Mais je suis bien porté à croire que le mécanisme chronologique qui en réglait le retour était le même, et que les Sebasmia de Damas étaient pentaétériques, à la mode olympique, tout comme les Actia Dusaria de Bostra, et se célébraient, à peu de chose près, à la même époque que ceux-ci. Leur surnom même d'*Olympia* plaide en faveur de cette conjecture, qui, pas plus que l'autre, d'ailleurs, n'a encore été envisagée, que je sache; comme on va le voir, elle n'est pas démentie par la façon remarquable dont les pièces en question parvenues jusqu'à nous se laissent répartir entre les règnes des divers empereurs dont elles portent les noms, si on les considère comme émises seulement à intervalles de quatre années pleines.

Ici, encore, je prendrai comme guide les descriptions de F. de Saulcy (*op. cit.*, p. 42 et suiv.), sans entrer, toutefois, dans le détail des pièces et en me bornant à en faire un relevé sommaire par noms d'empereurs :

Monnaies frappées à Damas à l'occasion des Sebasmia.

Macrin (n° 4, p. 42 *op. c.* de de Saulcy).
Elagabale (nos 2, 3, 4, 5, p. 42).
Sévère Alexandre (nos 1, 2, 4, p. 43).
Philippe Père (nos 6, 7, 8, 15, p. 44).
Otacilie, sa femme (n° 8, p. 47).
Philippe Père et Fils (n° 1, p. 48).
Philippe Fils (nos 5, 6, p. 49).
Trajan-Dèce (n° 1, p. 50).
Trébonien, son fils (nos 2, 3, 4, 5, 6, 8, p. 51).
Volusien (nos 1, 2, 3, 4, 5, 6, pp. 52-53).
Valérien (nos 5, 6, p. 54).
Gallien (nos 2, 3 (?), 4, 5, 6, 7 (?), p. 55).
Salonine, sa femme (nos 1, 2 (?), pp. 55-56).

En comparant cette liste avec celle des monnaies dusariennes de Bostra, on est tout d'abord frappé d'une chose, c'est que les

1. Les Sebasmia de Damas étaient peut-être des *Augustalia*, Σεβάσμια, en l'honneur d'Auguste divinisé. Or, nous savons, pertinemment, pour ceux de Neapolis d'Italie, tout au moins, que les Augustalia étaient pentaétériques.

deux listes offrent un point de contact remarquable pour la période critique comprenant les règnes de Philippe et de Trajan-Dèce. Aux Actia Dusaria de Bostra répondent les Sebasmia de Damas sur les monnaies émises respectivement par les deux villes au nom de ces deux empereurs ; il fallait donc qu'à Damas comme à Bostra, l'année du comput local caractérisée par le retour de cette solennité cyclique eût vu à la fois la fin des Philippes et l'avènement de Trajan-Dèce. Nous avons constaté qu'à Bostra, l'an 145 de l'ère locale satisfaisait à cette condition. Il y a donc présomption que les Sebasmia de Damas concordaient avec les Actia Dusaria de Bostra et, en l'espèce, tombaient dans une année du comput local — quel qu'il fût — correspondant sensiblement à l'an 145 de Bostra. L'accord ne peut être que fortifié par le fait que, de part et d'autre, le fils de Philippe et les fils de Trajan-Dèce interviennent dans ce monnayage circonstanciel, lequel, par là même, se trouve enserré dans des limites chronologiques plus étroites encore.

Nous pouvons, dès lors, poursuivre notre calcul pour les règnes des autres empereurs qui figurent sur les monnaies sébasmiennes de Damas, en en ramenant les dates pour plus de commodité, à l'ère de Bostra. Je ne veux nullement dire par là, bien entendu, que l'ère de Bostra fût réellement usitée à Damas. Que l'ère employée fût celle des Séleucides[1], ou toute autre, peu importe; le résultat sera le même; c'est une question non pas d'ère, mais de calendrier. Il s'agit seulement de voir si ces monnaies sébasmiennes de Damas se laissent, ou non, répartir, à des intervalles équidistants correspondant à ceux du cycle pentaétérique, par rapport à la base que voici :

1. L'ère des Séleucides est employée sur les monnaies de Damas jusque sous le règne de Hadrien. Mais elle s'est maintenue dans cette ville beaucoup plus tard.

J'ai publié dans le temps (*Rec. d'Arch. Or.*, I, p. 8) une inscription grecque mentionnant une *année damascénienne* 689, qui, calculée selon l'ère des Séleucides, nous fait descendre jusqu'à l'an 377 de notre ère. Comme je l'ai expliqué alors, il ne s'agit pas là d'une ère propre à Damas, mais d'un comput particulier du calendrier faisant partir l'année du 22 mars, comme à Bostra, au lieu d'octobre comme dans le calendrier syrien ordinaire.

Année sébasmienne n de l'ère x usitée à Damas = année dusarienne 145 de l'ère de Bostra = 22 mars 249-21 mars 250 J.-C.[1]

équation dans laquelle il sera toujours loisible de remplacer n et x par le chiffre et le terme voulus.

A ce compte, le règne de Macrin (11 avril 217-juillet 218 J. C.) = 113-114 de Bostra; or, 113 est une année pentaétérique d'après le tableau, autrement dit une année dusarienne;

celui d'Elagabale (16 avril 218-11 mars 222 J.-C.) = 114-117 de Bostra; 117 est une de nos années pentaétériques;

celui de Sévère Alexandre (12 mars 222-18 mars 235 J.-C) = 117-130 de Bostra; 121, 125, 129 sont des années pentaétériques entre lesquelles nous avons le choix pour l'attribution des monnaies sébasmiennes.

Les règnes de Philippe et de Trajan-Dèce, avec l'association des divers membres de leurs familles respectives, ont déjà été discutés en détail et nous avons vu qu'ils correspondent à l'année pentaétérique 145 de Bostra.

Le règne de Trébonien (été 251-mai 253 J.-C) = 147-149 de Bostra; 149 est une année pentaétérique;

celui de Volusien, son fils, associé au pouvoir (Auguste vers la fin de juillet 252-mai 253 J.-C.) = 148-149 de Bostra; 149 est une année pentaétérique;

celui de Valérien (août 253 — fait prisonnier en 259 ou 260 J.-C.) = 149-155 ou 156 de Bostra; 149 et 153 sont des années pentaétériques;

celui de Gallien, son fils (Auguste en août 253-4 mars 268 J. C.) = 149-163 de Bostra, période comprenant les années pentaétériques 149, 153, 157, 161.

On voit qu'à chacun de ces règnes correspondent une ou plusieurs années classées dans le tableau comme pentaétériques.

1. J'ai montré plus haut, p. 304 note 1, que le point de départ de l'année dans le calendrier usité à Damas, même avec l'ère des Séleucides, était identique à celui du calendrier de Bostra : le 22 mars; c'est-à-dire qu'il était réglé par l'équinoxe vernal. Ce fait, expressément affirmé par Simplicius, est fort important pour la justification des équivalences admises par moi dans le raisonnement chronologique qui va suivre.

L'accord est particulièrement significatif pour le règne très court de Macrin — une quinzaine de mois, embrassant précisément la majeure partie (12 mois moins une vingtaine de jours) de l'année pentaétérique 113 de Bostra.

J'incline fort à croire qu'il en va de même pour les monnaies coloniales de Tyr, dont j'ai déjà parlé incidemment et où figurent, avec leurs symboles caractéristiques (urnes, palme), la mention des jeux appelés *Heraclia*[1] *Olympia*, *Actia Heraclia* ou *Commodiana*. Là encore, il s'agit, je pense, de solennités qui sont fonction du même cycle pentaétérique que nous avons constaté à Bostra et à Damas. Voici le relevé de ces monnaies que j'extrais du catalogue de M. Babelon (*Les Perses Achéménides*, pp. 329 et suiv.) :

Nos 2247-3249. Elagabale; urne et palme : ΗΡΑΚΑΙΑ ΟΛΥΜΠΙΑ.
— 2257. Aquilia Severa, sa femme; même urne, légende fruste.
— 2280. Philippe Père; 2 urnes : ΗΡΑ ΑΚΤ.
— 2285. Otacilia Severa, sa femme; 2 urnes, palme : AKTIA ERACL.
— 2291. Trébonien Galle; 2 urnes, palmes; pas de légende caractéristique.
— 2203. Volusien; 2 urnes : AKT KOM(οδιανα).
— 2253. Gallien; 2 urnes, palme : ACTIA HERACL.
— 2362. Salonine, sa femme; 2 urnes, palme : ACTIA HERACLIA.

Comme on le voit, ces têtes couronnées sont les mêmes que celles que nous avons déjà rencontrées à Bostra et à Damas, et dont les années de règne, ainsi que nous l'avons établi, comprennent au moins une des années pentaétériques de notre cycle. Inutile d'y revenir. J'insisterai seulement sur l'apparition, dans cette série, de l'impératrice Aquilia Severa, parce qu'elle peut apporter une confirmation de plus à ma théorie. En effet, on est d'accord pour reconnaître que cette ex-vestale n'a pu être épousée par Elagabale avant l'an 221 J.-C.; or, j'ai montré que le règne de celui-ci (16 avril 218-11 mars 222 J.-C) embrassait les années 114-117 de l'ère de Bostra, et que sa monnaie sébasmienne n'avait pu être frappée à Damas que dans l'année correspondant à l'an-

1. Il est remarquable qu'à Tyr, comme à Bostra, ces fêtes pentaétériques sont placées sous le vocable du vieux dieu national : Heraclès = Melkart, à Tyr; Dusarès (= Dionysos) à Bostra.

née 117 de cette ère, année pentaétérique d'après mon tableau, soit du 22 mars 221 au 11 mars 222 J.-C. — c'est justement dans cette période étroitement limitée qu'Elagabale a épousé Severa et, par conséquent, qu'ont dû être émises, à leurs noms respectifs, les monnaies commémoratives de la pentaétéris fériée tant à Damas qu'à Tyr[1].

En résumé, même si l'on hésite à pousser comme je l'ai fait, le système jusqu'à ses dernières conséquences, il se dégage de cet ensemble de considérations un certain nombre de faits qui offrent un caractère d'assez haute probabilité :

1° Les Nabatéens, dès avant notre ère, avaient de grandes fêtes pentaétériques;

2° A ces fêtes devait se rattacher l'exercice, également périodique, d'un droit des pauvres analogue à celui de l'institution de l'année sabbatique des Juifs;

3° L'an 85 de l'ère de Bostra est une de ces années pentaétériques fériées;

4° Ce point fixe nous permet de construire le cycle pentaétérique nabatéen au cours des siècles;

5° Ce cycle se trouve coïncider d'un bout à l'autre avec celui des Olympiades.

A quoi on peut ajouter les faits suivants, dont le degré de probabilité, pour être moindre, est tout de même digne d'attention :

6° Les *Actia Dusaria* nabatéens de l'époque romaine devaient être des fêtes pentaétériques placées sous le patronage et le vocable du grand dieu national des Nabatéens, Dusarès;

7° Ces fêtes pentaétériques paraissent coïncider exactement

1. Et peut-être aussi à Bostra même, sous le bénéfice de l'observation consignée plus haut, p. 300, note 2.

Ici se pose une question accessoire que nous n'avons pas encore le moyen de résoudre. Il pouvait y avoir dans le roulement du cycle pentaétérique, à Tyr d'une part, à Bostra et Damas d'autre part, un écart de quelques mois, si le cycle était dans cette première ville, comme il semble l'avoir été dans les deux autres, solidaire non seulement de l'ère mais du calendrier local. L'ère de Tyr part de l'an 126 av. J.-C., et l'année tyrienne, à la mode syrienne ordinaire, du 1er Hyperberetæos = 19 octobre, au lieu du 22 mars, comme le fait l'année arabe de Bostra et de Damas.

avec les pentaétérides fériées du cycle nabatéen susdit et n'en sont peut-être que la continuation même ;

8° Elles caractérisaient des années que nous sommes, dès lors, autorisés à appeler années *dusariennes*, si nous considérons leur origine religieuse, ou années « des pauvres » si nous considérons leurs effets sociaux ;

9° D'autre part, les années dusariennes paraissent concorder avec les années des fêtes sébasmiennes de Damas et héracliennes de Tyr, lesquelles sont expressément qualifiées d'*Olympiques* sur les monnaies, qualificatif qui, à lui seul, suffirait pour révéler leur caractère pentaétérique.

Et maintenant, comment expliquer ce fait qui domine tous les autres : l'usage au Sinaï, à Bostra, à Damas, à Tyr[1], d'un cycle pentaétérique qui, caractérisé par le retour régulier de fêtes solennelles, non seulement repose sur le même principe que le cycle des Olympiades, mais — pour le Sinaï et Bostra, au moins, nous en avons la quasi certitude — coïncide chronologiquement avec lui? Faut-il admettre que celui-là dérive immédiatement de celui-ci? que l'institution des Olympiades a été purement et simplement introduite en Syrie, à un moment donné et rattachée au patronage de telle ou telle divinité nationale comme c'est le cas pour Daphné, où la chose est avérée? Sans doute, il est assez naturel de supposer, à première vue, que l'exemple donné

1. On pourrait peut-être retrouver encore dans d'autres villes de Syrie, sans parler de Daphné, des traces de l'existence d'un cycle pentaétérique réglé par des années fériées. Tel est peut-être le cas, par exemple, pour les *Cert(amina) sacr(a) Cap(itolina) oec(umenica) isel(astica) Hel(iopolitana)*, jeux solennels mentionnés sur quelques monnaies d'Heliopolis-Baalbek. J'y relève, entre autres (de Saulcy, *op. c.*) :

P. 10. Caracalla, n° 6, 3 urnes des jeux avec palmes et la légende.

P. 12. Gordien (??) n° 1, urne des jeux.

P. 15. Valérien, n°s 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8. etc.), urne avec la légende.

P. 18. Gallien, n°s 2, 3, 4, 5, 8, 10, *id.*, *id.*

Nous avons déjà vu que les règnes de Caracalla, Valérien, Gallien comprennent une ou plusieurs années pentaétériques de notre cycle. Il en serait de même du règne de Gordien, — si l'attribution de cette monnaie, formellement contestée par de Saulcy, devait être maintenue : 16 mars 238 — entre les 20 février et 14 mars 244 J. C. = 133-139 de l'ère de Bostra ; les années 133 et 137 de cette ère étaient des pentaétériques fériées.

par les Antiochéens de Daphné a pu être imité sur d'autres points de la Syrie, surtout lorsqu'après la victoire d'Actium, la création locale de jeux actiaques, calqués sur les jeux olympiques, est devenue à la mode dans nombre de villes de l'empire[1]. L'explication serait, à la rigueur, plausible pour le cas de Tyr, de Damas, voire même de la Bostra romaine. Mais l'est-elle autant pour ces fêtes pentaétériques dont l'existence chez les Nabatéens est attestée par le récit d'Artémidore dès le Ier siècle avant notre ère et qui, apparemment, devaient être déjà à cette époque une institution d'un âge respectable? Par quelle voie, par quels intermédiaires, à la suite de quel concours de circonstances, le système hellénique des Olympiades serait-il venu ainsi s'implanter de toutes pièces en plein pays barbare, au fond de l'Arabie, dans le massif du Sinaï, et ce, à une date qu'on peut évaluer, au bas mot, au IIe siècle avant J.-C.? Il y a là de sérieuses difficultés au point de vue historique.

C'est, je l'avoue, d'un autre côté que je serais tenté de chercher l'origine de cette vieille institution pentaétérique en honneur chez les Nabatéens; c'est du côté de l'Égypte, qui, vu sa proximité et sa force d'attraction, a dû exercer sur eux son influence sous plus d'une forme. Cette influence est manifeste, par exemple, pour ne pas remonter plus haut, dans le monnayage de leurs rois, qui imitent visiblement les types ptolémaïques.

L'Égypte, il est vrai, l'Égypte des Pharaons et des Ptolémées, ne semble pas avoir employé le cycle pentaétérique, du moins d'une façon officielle. Mais n'avait-elle pas, dans son système chronologique, tous les éléments nécessaires pour fournir à d'autres le principe de ce cycle dont elle n'usa pour son compte que beaucoup plus tard, lorsqu'il fut constitué par ceux-

1. C'est le cas de rappeler, à propos du qualificatif *Actia* apparaissant sur les monnaies de Bostra et de Tyr, qu'au moins à un certain moment, on semble avoir compté effectivement, en Syrie, par *Actiades*, comme on comptait, là ou ailleurs, en *Olympiades* : μετὰ δὲ τὴν πρώτην ἀκτιάδα (Josèphe, *Guerre*, I, 20 : 4 ; cf. Dion Cass., 53, 1). C'est, on le remarquera, un nouvel et direct argument à invoquer en faveur de ma conjecture que les *Actia* des monnaies de Bostra et de Tyr correspondent à des périodes pentaétériques.

là mêmes à qui elle en avait suggéré l'idée? J'entends par là le mécanisme des années bissextiles dans le calendrier julien, mécanisme qui, somme toute, repose sur la convention d'un véritable cycle pentaétérique.

Jusqu'à l'époque romaine, les Égyptiens se servaient, on le sait, d'une année solaire vague de 365 jours répartis en 12 mois égaux de 30 jours = 360 + un groupe complémentaire de 5 jours, dits épagomènes. Cette année était plus courte que l'année solaire vraie, de 1/4 de jour environ[1].

Les Égyptiens avaient parfaitement observé cette différence; mais, pour des raisons particulières, ils n'avaient pas cru devoir en tenir compte, ni la corriger, alors que rien ne leur eût été plus facile, s'ils l'avaient voulu faire. Nous avons, à cet égard, les attestations formelles de divers auteurs anciens qu'il est inutile de rappeler. Vers l'an 360 avant notre ère, Eudoxe de Cnide avait constaté que les prêtres égyptiens, à côté de leur année solaire vague, connaissaient, et réservaient peut-être pour certains usages, une année fixe basée sur l'intercalation quadriennale d'un jour complémentaire; préludant à la réforme julienne, il avait même essayé d'introduire en Grèce ce système du quadriennium, comme l'appelle Pline. La mythologie égyptienne, à ce que nous apprend Strabon, s'était mise en frais d'imagination pour attribuer à Hermès, ou Toth, la découverte de ce mystérieux 1/4 de jour, constituant l'écart entre l'année vague et l'année fixe. Nous avons mieux encore que ces témoignages, dont on peut contester la valeur, c'est la fameuse inscription trilingue de Canope[2], contenant un décret d'un collège de prêtres égyp-

1. Je n'ai pas besoin de rappeler que ce n'est là qu'une approximation, suffisante pour les besoins de la pratique et aussi de notre raisonnement archéologique: les anciens ne semblent pas l'avoir poussée plus loin. En réalité, la durée de l'année tropique moyenne est de $365^{jours},24225$, et non de $365^{j},25$ comme l'admet le calendrier julien avec son année fixe : par conséquent, le désaccord de l'année vague (365 levers de soleil) avec l'année vraie est : pour 1 an, de $0^{j},24225$; pour 4 ans (cycle pentaétérique), de $0^{j},969$ (et non de 1000 : 1000 = 1^{jr}) ; pour 1461 ans (1 période sothiaque), de $353^{j},92725$ (et non de 365 jours).

2. Voir le texte grec dans Michel, *Rec. d'inscr. gr.*, p. 415, n° 551, lignes 27-38.

tiens en l'honneur de Ptolémée III et de sa famille (vers 238 av. J.-C.). On y trouve, exposé tout au long, le système comparé de l'année vague et de l'année fixe, et le moyen de les mettre d'accord par l'addition, tous les quatre ans, d'un 6e jour épagomène — en d'autres termes le double principe de la période pentaétérique et de l'intercalation, dite plus tard bissextile, qui lui est intimement liée. Cette tentative officielle ne semble pas, d'ailleurs, avoir été suivie d'effets. Les Égyptiens ont préféré s'en tenir à leur année vague, malgré les inconvénients qu'elle pouvait présenter, et dont ils s'étaient fort bien aperçus — l'inscription en question les résume elle-même très exactement dans ses considérants. La chose peut s'expliquer par leur attachement aux vieilles coutumes; mais il pouvait y avoir aussi des motifs d'un autre ordre dont la recherche m'entraînerait trop loin et que je me bornerai à indiquer ici.

Ces motifs pouvaient être religieux, mais il pouvaient être aussi philosophiques, pour ne pas dire scientifiques. En effet, en laissant ainsi courir l'année solaire vague, sans la brider par le procédé, pourtant si simple et certainement connu d'eux, *au moins* dès 238 avant notre ère, de l'intercalation d'un jour complémentaire, les Égyptiens avaient l'avantage d'obtenir, grâce au retard apparent des levers héliaques de Sirius[1], un cycle à grandes allures chronométriques : la longue période sothiaque constituant un cycle de 1461 années vagues (= 1460 années juliennes solaires fixes. Cela compensait largement l'inconvénient que pouvait présenter, pour la pratique, le lent déplacement rétrograde des saisons, mois et fêtes dans le calendrier. Pas plus que les Musulmans — ceux-ci, pour des causes et dans des conditions autres — les Égyptiens ne se sont laissé arrêter par cette considération terre à terre. Au fond, il y a à la base du système égyptien, en dépit de ses apparences relâchées, une très haute et très remarquable conception de la mesure du temps :

1. Parmi les nouveaux travaux sur cette question si souvent traitée déjà, voir ceux de Fotheringham (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1896, p. 99) et de Lieblein (*id.*, 1900, 12 déc.).

cette rotation même du calendrier égyptien, qu'on lui reproche souvent trop légèrement comme un défaut, constituait comme un nouveau mouvement solidaire de celui des jours sur lequel reposait le comput simple et courant; le tout formait, en quelque sorte, s'il est permis d'employer cette image, une espèce de grande horloge séculaire à deux roues dentées, de diamètre différent, avec deux aiguilles tournant en sens inverse, l'une à marche quotidienne, *dextrorsum*, l'autre à marche annuelle *sinistrorsum*[1].

Mais laissons de côté cette question générale qui m'entraînerait dans une digression trop longue. Il nous suffit de retenir de cet ensemble de renseignements le fait certain que les Égyptiens connaissaient la différence de l'année vague et de l'année fixe ainsi que le moyen le plus pratique de la compenser. Ils les connaissaient si bien que ce sont eux qui, de l'aveu même des Romains, ont mis ceux-ci en état de transformer leur calendrier, d'abord en le solarisant, ensuite en y introduisant l'artifice des années bissextiles. A l'image de l'année égyptienne, l'année romaine fut réglée sur le pied de $360 + 5 = 365$ jours; seulement, le groupe des 5 jours épagomènes, au lieu d'être maintenu en

1. Les Égyptiens ont dû être certainement frappés des propriétés remarquables de ce nombre 1461 représentant, à leur compte, celui des années du cycle sothiaque. En effet :

$$1461 : 4 = 365\ 1/4$$

c'est-à-dire justement le nombre de jours et fraction de jour d'une année solaire fixe. D'où certains rapports curieux : une année ordinaire de jours 365 1/4 pouvant être regardée comme *un jour sothiaque*; une période de 365 1/4 années ordinaires, comme *une année sothiaque*, enfin, le cycle sothiaque lui-même comme un véritable cycle pentaétérique à grande échelle, une *pentaétéris sothiaque*, formée par quatre de ces années sothiaques, et exactement proportionnelle à la pentaétéris d'années solaires fixes ordinaires, puisque celle-ci comprend $365\ 1/4 \times 4 = 1461$ jours.

Si on considère, au contraire, en se plaçant toujours au point de vue égyptien, le cycle sothiaque comme représentant 1460 années fixes de 365 1/4 jours (et nous avons la preuve, par ailleurs, que les Égyptiens connaissaient, s'ils ne l'employaient pas, cette année fixe),tous ces rapports demeureront les mêmes avec l'année solaire vague de 365 jours; puisque :

$$\underbrace{1461 : 365\ 1/4 :: 1460 : 365}_{=4}$$

bloc, fut réparti arbitrairement entre les 12 mois — ce qui, soit dit en passant, est une complication médiocrement heureuse. Les Romains auraient pu en rester là et se servir, comme les Égyptiens, de cette année solaire vague qui, si elle avait ses désavantages, avait aussi peut-être ses avantages, ainsi que j'ai essayé de le montrer il n'y a qu'un instant. Plus attentifs aux premiers qu'aux seconds, plus soucieux, avec leur sens pratique mais assez borné, d'avoir une année fixe marchant à très peu près d'accord avec le mouvement apparent du soleil, qu'une année vague pouvant, grâce à la rotation même des saisons et des fêtes, servir de compteur séculaire[1], les Romains optèrent pour l'année fixe qu'ils devaient ensuite donner au monde. La solution était chose aisée; l'Égypte, tout en dédaignant de l'appliquer, l'avait déjà trouvée plusieurs siècles auparavant; c'est encore elle qui la leur fournit, dans la personne de l'astronome alexandrin Sosigène, à qui ils avaient confié la reconstitution de leur calendrier arrivé à un degré de confusion incroyable. On décida d'ajouter, tous les 4 ans, à l'année ordinaire de 365 jours, un 366ᵉ jour formé de ces 4 quarts de jour représentant, à quelques minutes près, le déficit de 4 années vagues. Ce jour additionnel, formé, somme toute, de résidus fut intercalé tous les 4 ans, aux années dites bissextiles, dans le mois de février[2]. Il eût été, assurément, beaucoup plus rationnel de l'ajouter tout simplement au groupe des 5 jours épagomènes[3] qui étaient déjà, pour ainsi dire, hors cadres; mais, ce groupe ayant été lui-même réparti entre les 12 mois, force était bien d'incorporer, lui aussi, à l'un de ces mois ce sixième jour complémentaire.

1. Par sa rétrogradation régulière sur le grand cycle sothiaque, conception dont la haute portée philosophique dépassait les besoins des Romains, pour ne pas dire les bornes de leur entendement à courte vue.

2. Le dernier de l'ancienne année romaine, entre le 22 et le 25.

3. C'est ce qui fut fait lorsqu'ensuite, le comput romain fut établi en Égypte et dans les pays se servant de calendriers dérivés du calendrier égyptien. Là on n'eut qu'à ajouter tous les 4 ans, un 6ᵉ jour épagomène. C'est également le procédé auquel on a eu recours dans notre calendrier révolutionnaire, dont il est bien fâcheux que l'usage ne se soit pas maintenu.

Cela posé, on peut se demander si ce que l'Égypte a fait pour Rome, elle ne l'avait pas déjà fait pour d'autres peuples[1]; si ceux-ci aussi, ne lui auraient pas emprunté les moyens d'établir une année solaire fixe dont ils sentaient le besoin, et cela de préférence à l'année vague proprement égyptienne, dont la haute conception philosophique, que j'ai essayé d'indiquer en passant, leur échappait ou les laissait indifférents. Pour nous en tenir au cas de nos Nabatéens, que pouvaient bien être ces grandes fêtes périodiques revenant de quatre ans en quatre ans? Pourquoi cet intervalle de quatre ans, ce cycle pentaétérique dont la durée se trouve répondre justement à celle de la période quadriennale qu'implique toute transformation pratique de l'année solaire vague en année fixe? Si les Nabatéens avaient réellement adopté ce système chronologique, on comprendrait assez bien qu'ils eussent cru devoir, par la célébration de grandes fêtes religieuses — entraînant certaines conséquences sociales ou autres, tel par exemple, l'exercice du droit des pauvres, — marquer les retours périodiques de cette époque solennelle où l'on faisait subir à l'année l'opération destinée à remettre au point le calendrier, à remonter, en quelque sorte, en la réglant à nouveau, l'horloge des siècles qui variait d'un jour tous les 4 ans. Pourquoi, s'il n'y avait pas quelque raison de ce genre, avoir choisi, et consacré par le rituel, cette coupure quadriennale du temps, coupure qui, autrement, ne s'explique guère? Pourquoi 4 ans? plutôt que 3, ou 5, ou 7, ou tout autre chiffre? Je ne veux pas dire par là que le cycle pentaérique nabatéen coïncide chronologiquement avec la période bissextile du calendrier romain : on voit, par l'inspection du tableau donné plus haut, que les années juliennes bissextiles tom-

1. C'est le cas, par exemple, comme on l'admet généralement, pour le calendrier perse. Il en était peut-être de même pour le calendrier phénicien qui, au moins à une certaine époque, employait le mécanisme égyptien des épagomènes. C'est ce qui paraît résulter nettement de la grande inscription bilingue, phénicienne et cypriote, d'Idalie (*C. I. S.*, I, n° 89), datée de l'an IV du roi Milkyaton, et *d'un des* 5 *jours épagomènes* (partie cypriote ; malheureusement la partie phénicienne correspondante est détruite et nous ne pouvons deviner comment les Phéniciens appelaient la période des 5 épagomènes ; peut-être *mirzeah* ?). Les Phéniciens pratiquaient-ils, en outre, l'intercalation quadriennale du jour dit bissextile ? Quelque nouvelle inscription nous l'apprendra peut-être.

bent sur les 3es années et non sur les 4es de ce cycle pentaétérique[1]. Mais les deux systèmes, bien que puisés à une source commune, fondés sur un même principe, ayant les mêmes propriétés, ont pu être créés, d'une façon indépendante, à des époques différentes, et même comporter des variantes dans les procédés mis en œuvre pour obtenir le résultat voulu[2].

Je sortirais des limites de cette étude, et aussi de celles de ma compétence, en essayant de pousser la question plus loin et d'étendre ces considérations aux origines du cycle olympique lui-même, sans parler de tous ceux qui, sous des noms divers, furent modelés sur lui. Je dois dire, toutefois, que je suis vivement frappé de la prédominance, de la persistance, de la diffusion de ce type pentaétérique dans tout le monde antique. J'ai peine à admettre, comme on le fait d'ordinaire, que ce cycle n'ait été imaginé que pour assurer le retour périodique et régulier des jeux nationaux hélléniques, autrement dit que le cycle

1. Ce rapport est naturellement le même qu'entre les années bissextiles juliennes et celles du cycle pentaétérique olympique, puisque celui-ci, comme nous l'avons vu, se recouvre avec le cycle pentaétérique nabatéen. Il est assez remarquable, d'autre part, que les 1res années de la période pentaétérique des Pythiades (et aussi des Panathénées réformées), coïncidant avec les 3es années de l'Olympiade, se trouvent, par suite, coïncider avec les bissextiles juliennes.

2. Nous possédons malheureusement trop peu de documents nabatéens pour être renseignés sur l'existence réelle du système chronologique que je suppose avoir été en usage chez les Nabatéens et sur les procédés qu'ils pouvaient employer pour le régler. Peut-être pourrait-on en chercher un faible indice dans ce qualificatif encore inexpliqué : די הו שמרא, qui est donné au mois de Kaslev dans une des plus anciennes inscriptions nabatéennes connues, que j'ai publiée autrefois (*Rec.*, II, 227). Peut-être aussi faut-il faire entrer en ligne de compte la signification, encore obscure, d'ailleurs, du nom de *Kinian*, que par une exception remarquable, les Palmyréniens donnaient au mois appelé *Tamouz* dans les autres dialectes sémitiques (cf. *Rec.*, III, p. 202). Le mois de Tamouz (juin-juillet ?) aurait-il reçu ce nom spécial de *Kinian* « acquisition », dans certains cas seulement, par exemple si, et lorsqu'on lui rattachait, tous les 4 ans, le jour intercalaire bissextile ? ou bien, d'une façon générale et constante, si on lui ajoutait le groupe des 5 jours épagomènes annuels ? On sait que, chez quelques peuples ayant adopté le système du calendrier égyptien, le groupe des épagomènes au lieu de rester hors cadre, en marge des 12 mois de 30 jours, avait été incorporé à l'un de ces mois que l'on considérait alors comme ayant 35 jours (chez les Perses, par exemple, voir Blochet, *Rev. Arch.*, 1895, II, pp. 223, 227) ; un tel mois, s'il a réellement existé chez les Palmyréniens (en relations suivies avec les Perses) aurait bien mérité de recevoir le nom de *Kinian*.

fût fonction des jeux. Je croirais plus volontiers que ces jeux étaient fonction du cycle ; que leur objet primitif était d'entourer d'une pompe religieuse, de célébrer publiquement ce moment solennel où, tous les 4 ans, l'aiguille des jours, pour rattraper son inévitable retard annuel, devait sauter un degré sur ce cadran imaginaire destiné à la mesure du temps. Cet intervalle de 4 ans, cette période si justement appelée *naturale quadriennium* n'a pas pu être choisi arbitrairement pour espacer ces fêtes; le choix a dû être déterminé par quelque raison essentielle dont les anciens eux-mêmes avaient peut-être fini à la longue par ne plus se rendre très exactement compte, l'esprit populaire tendant toujours à prendre l'accessoire pour le principal et attachant moins d'importance à la cause abstraite, et par là même quelque peu abstruse, qu'aux manifestations extérieures des effets produits par elle.

Malgré les conclusions négatives de la critique moderne, je suis bien tenté, je l'avoue, de me demander s'il n'y a pas quelque chose à retenir des explications plus ou moins acceptables de certains auteurs anciens — celles de Censorinus entre autres — et si le cycle pentaétérique des fêtes olympiques, ou similaires, *cycle embrassant l'espace de 4 années solaires fixes*, n'était pas le dérivé naturel de quelque calendrier hiératique et mystérieux, existant à côté des systèmes lunaires ou luni-solaires, si compliqués, si discordants et si longtemps hésitants, de la chronologie hellénique courante; le dérivé d'un calendrier purement solaire où, tous les 4 ans, sur la base des conventions égyptiennes, ou de conventions leur ressemblant fort, s'effectuait le jeu savant du raccord de l'année solaire vague — voire même de l'année lunaire — à l'année solaire fixe. L'Orient a donné assez de choses à la Grèce pour qu'on ne soit pas trop surpris si l'on arrivait à démontrer quelque jour qu'elle lui a donné aussi celle-là.

— *N.-B.* — En relisant les épreuves des pages qui précèdent, je m'aperçois que j'ai traité insuffisamment plus d'un des

points auxquels elles touchent. Je voudrais revenir, au moins, sur deux d'entre eux.

Le premier, c'est celui que j'ai effleuré en passant (p. 311 et 312) : les raisons pour lesquelles les Égyptiens ont préféré s'en tenir à l'année vague et la conception particulière qu'ils pouvaient avoir de la période sothiaque prise comme grande unité chronologique. J'aurais pu, à l'appui de ce que je dis à la note 1 de la p. 312, rappeler que, d'après le témoignage même des auteurs classiques, les Égyptiens donnaient à cette longue période astronomique de 1461 ans les noms bien significatifs de « annus magnus; annus canicularis (κυνικός), solaris (ἡλιακός); Dei annus (ὁ Θεοῦ ἐνιαυτός) ». Il est bien probable qu'elle n'était autre que le fameux cycle du *Phénix*, sur la durée réelle duquel nous sommes imparfaitement renseignés, il est vrai, mais auquel une certaine opinion au moins, (rapportée par Tacite), attribuait précisément 1461 années.

Le second point est d'une très grande importance et mériterait d'être discuté plus à fond que je ne saurais le faire ici. Je me bornerai à poser la question, sans prétendre la résoudre, bien que la solution pourrait avoir de sérieuses conséquences, pour ou contre quelques-unes des conclusions auxquelles j'ai abouti. Si l'on admet, comme j'incline à le faire, que les grandes fêtes du cycle pentaétérique chez les Nabatéens, comme chez les Grecs et comme chez tous ceux qui suivaient les mêmes errements, avaient pour principale raison d'être l'intercalation du jour complémentaire tous les quatre ans, à quel moment pratiquait-on cette intercalation? Au moment même de ces fêtes, semblerait-il naturel de répondre. Or, ces fêtes se célébraient dans la première année de cette période quadriennale, soit dans l'année A, si on appelle A, B, C, D, les 4 années constituant la période. Logiquement, on attendrait que l'intercalation ait eu lieu à la fin de la période, c'est-à-dire dans l'année D. Assurément, il y a là une difficulté; mais elle n'est peut-être pas insurmontable. Il ne serait pas impossible, par exemple, que ce que nous considérons, et ce que les anciens eux-mêmes semblent avoir considéré comme

l'année A de la période, fût, en réalité, une année D; que la période eût son point initial à une année D, et fût ainsi constituée: DABC — DABC — DABC et ainsi de suite[1]. Tout dépend du moment où le système, emprunté, comme je le crois, aux Égyptiens, a été adopté, au dehors, et du point où en était arrivée, à ce moment, la succession des années dans le cycle sothiaque divisé par périodes de 4. D'autres suppositions sont permises. C'est ainsi qu'on pourrait se demander aussi si l'intercalation ne se pratiquait pas tout simplement, et normalement, à la fin des années D, et si ce que l'on célébrait par les fêtes solennelles ce n'était pas le renouvellement même du cycle aux années A. Ce cycle n'en demeurerait pas moins, en tout état de cause, fonction de l'intercalation.

A ce point de vue, l'accord si complet que nous avons constaté entre les cycles pentaétériques nabatéen et olympique tendrait, je l'avoue, à les faire considérer comme dérivés l'un de l'autre plutôt que dérivés indépendamment d'une source commune.

La question est encore compliquée par le fait relevé plus haut que l'intercalation dans le système bissextile du calendrier romain, tombe sur la 3e année, ou année C de notre cycle pentaétérique. Or, ce n'est probablement pas par un cas fortuit, étant donnés l'origine certaine du calendrier de Jules César et ses rapports intimes avec le système égyptien, que la 1re année du nouveau cycle sothiaque (1er Toth = 20 juillet 139 J.-C.[2], ainsi qu'il résulte du dire formel de Censorinus) coïncide justement avec une année bissextile, c'est-à-dire une année où s'effectuait l'intercalation du jour complémentaire. Il faudrait voir, par un calcul que je ne puis entreprendre[3], si cet écart entre les places

1. Il pouvait en être de même que dans la période quadriennale julienne qui a dû *débuter*, croit-on généralement (cf. Ideler, *Handb.* II, p. 131), par une année bissextile.

2. On était alors en l'année 35 de l'ère de Bostra (an C du cycle) correspondant à la 229e, III, Olympiade.

3. Que l'intercalation s'effectuât dans les années D ou A du vieux cycle pentaétérique, le problème ne se réduit pas à mesurer en gros l'écart de C (bissextile julienne) à D ou A; il contient d'autres inconnues qui le rendent très difficile: le commencement de l'année, le mois de l'année où se pratiquait l'in-

des années intercalaires, dans ce que j'appellerai le vieux cycle pentaétérique comparé au *quadriennium* julien, ne proviendrait pas par hasard de ce que les deux sytèmes sont d'un âge très différent, et de ce que, dans l'intervalle, le cycle sothiaque d'où ils sont successivement issus, avait tourné, avec ses années vagues, non compensées, d'une quantité précisément égale à cette différence. Nous pourrions peut-être ainsi, ce qui serait d'un rare intérêt, arriver à déterminer la date, jusqu'à ce jour inconnue, où a été constitué le vieux cycle pentaétérique.

§ 60

Les cerfs mangeurs de serpents.

Dans son histoire des Hébreux, qu'il agrémente volontiers de contes à dormir debout, Josèphe[1] nous assure gravement que lorsque Moïse prit le commandement de l'armée égyptienne pour aller attaquer les « Éthiopiens », il eut à traverser une région infestée de serpents extraordinaires, qui fondaient sur les hommes en volant dans les airs.

Le chroniqueur juif a évidemment brodé ici sur l'épisode fameux des serpents « brûlants ? » *han-nekhâchîm has-seraphîm* et du serpent d'airain, épisode narré par le livre des Nombres[2], et il l'a corsé encore à l'aide du dire d'Isaïe[3] relatif au *saraph me'ôpheph*, ou « reptile volant ».

Comme on l'a déjà constaté, et ainsi que j'ai pu m'en assurer par moi-même sur place[4], la croyance à l'existence d'un serpent volant est encore vivante chez les Bédouins avoisinant la péninsule sinaïtique, qui désignent ce serpent sous le nom caractéristique de *haiyé taiyâra* « serpent volant ». Mais ce n'est pas sur

tercalation, etc., dans les systèmes comparés, sans parler de l'intervention possible de telles ou telles conventions arbitraires et divergentes dans l'établissement et la régulation de ces systèmes.

1. Josèphe, *Antiq. jud.*, II, 10 : 7.
2. *Nombres*, XXI, 6-9.
3. *Isaïe*, XIV, 29 : XXX, 6.
4. Au cours d'une exploration dans le désert du Tîh, que j'ai faite en 1886.

ce point du récit de Josèphe que j'ai à m'arrêter, c'est sur un certain détail qu'il donne incidemment à ce propos.

Moïse, pour se débarrasser de ces serpents malencontreux, aurait eu recours à l'expédient suivant. Il emporta quantité d'ibis dans des cages de papyrus et les lâcha contre lesdits serpents, dont ils ne firent qu'une bouchée.

Cette légende repose, somme toute, sur l'observation de faits naturels, les ibis étant, comme plusieurs de leurs similaires au long bec, tels que les cicognes, grands amateurs de reptiles. Ce qui est assez bizarre, à première vue, c'est ce qu'ajoute Josèphe. J'emprunte, pour ce passage, la traduction de M. J. Weill, publiée tout récemment sous la direction de M. Th. Reinach[1] :

C'est (l'ibis) un animal très ennemi des serpents, qui s'enfuient quand il fond sur eux, et, s'ils résistent, ils sont saisis et engloutis *comme par des cerfs*.

Πολεμιώτατον δ' εστὶ τοῖς ὄφεσι τοῦτο τὸ ζῷον · φεύγουσί τε γὰρ ἐπερχομένας καὶ ἀφιστάμενοι καθάπερ ὑπ' ἐλάφων ἁρπαζόμενοι καταπίνονται.

Cette expression que j'ai soulignée : *comme par des cerfs*, ne laisse pas, assurément, d'être tant soit peu surprenante. Aussi la critique moderne a-t-elle supposé quelque altération du texte en cet endroit. L'un des derniers et des plus estimés éditeurs de Josèphe, M. Naber, n'a pas hésité à corriger ὑπ' ἐλάφων en ὑπὸ νεφῶν, et cette correction a semblé à MM. Weill et Th. Reinach, mériter sérieuse considération, puisqu'ils ont cru devoir lui faire l'honneur de la signaler en note, sans aller, cependant, jusqu'à l'introduire dans leur traduction, en quoi ils ont agi prudemment comme je vais le montrer.

M. Naber, lui, est tellement sûr de son fait, qu'il a purement et simplement incorporé dans son texte courant cette leçon absolument arbitraire, qui n'est autorisée peu ou prou par aucune variante de manuscrit. Il n'a même pas pris la peine d'avertir par un signe quelconque, astérisque ou autre, qu'il a cru devoir faire subir au texte en ce point une grave modification, et ce n'est que

1. *Œuvres complètes de Fl. Josèphe*, traduites en français sous la direction de Th. Reinach, par J. Weill, t. I, p. 123-124.

par hasard que le lecteur non prévenu peut apprendre, dans une note perdue au milieu du commentaire d'ensemble (p. xii, § 246), l'existence d'une leçon réelle toute différente et condamnée sans autre forme de procès.

Sans doute, au point de vue matériel, la correction de M. Naber est de l'ordre paléographique, et elle serait acceptable si elle menait à quelque sens plausible. Mais force est bien de reconnaître qu'en l'espèce, elle ne rime à rien; ces serpents qui seraient engloutis par les ibis « comme par des nuées » sont encore plus incompréhensibles qu'engloutis « comme par des cerfs ». A tant faire que de changer la leçon, il serait préférable, alors, d'opérer d'une manière radicale et, sans se préoccuper de similitudes graphiques plus ou moins spécieuses, de substituer carrément quelque autre mot qui serait au moins en situation. On pourrait, par exemple, penser à ὑπὸ λαβίδων et, en arguant du fait que l'expression, à raison de sa position dans la phrase, semble devoir plutôt tomber sur ἁρπαζόμενοι « étant saisis » que sur καταπίνονται « sont engloutis », entendre le tout : « saisis comme par des pinces », ce qui répondrait assez bien au fonctionnement des longues et puissantes mandibules du bec de l'ibis.

Mais est-il réellement bien nécessaire de toucher au texte, et la leçon reçue ὑπ' ἐλάφων « par des cerfs », qu'elle soit primitive ou qu'elle ait été introduite par quelque glose, en tout cas fort ancienne, ne se peut-elle défendre? Il suffit pour répondre à cette question de se rappeler la croyance, passablement étrange, mais si populaire dans l'antiquité, que les cerfs se régalent des serpents. C'est même ce régime alimentaire fort échauffant qui leur cause cette grand'soif qu'on leur prête, en nous les montrant toujours en quête d'une onde pure et fraîche. Nous avons, à cet égard, les témoignages les plus divers et les plus concordants, ceux de Xénophon, Théophraste, Appien, Plutarque, Elien, Lucrèce, Lucain, Pline, Martial, etc. La légende a passé chez les Pères de l'Église et les auteurs du moyen âge; elle a même pénétré jusque dans les traditions rabbiniques et arabes. On trouvera l'indication détaillée de tous les passages chez notre bon vieux Bo-

chart[1], trop oublié aujourd'hui, qui, il y a quelque deux siècles et demi, me semble avoir fait la pleine lumière sur ce point obscurci, à nouveau, et comme à plaisir, par les prétentions de la critique moderne. Il n'avait pas manqué de comprendre dans cet ensemble le passage de Josèphe, en quoi il me paraît avoir eu tout à fait raison.

Je ferai remarquer que Solin[2], paraphrasant Pline, emploie pour parler des cerfs mangeurs de serpents une expression qui rappelle singulièrement celle de Josèphe : « serpentes hauriunt », dit-il. C'est tout à fait l'équivalent de notre καταπίνονται ; les deux locutions comportent la même image : « boire », c'est-à-dire « avaler », « gober », engloutir tout d'un trait, ou tout d'une pièce, sans mâcher.

L'intervention des cerfs dans la phrase de Josèphe a peut-être précisément pour objet de justifier l'emploi de καταπίνονται définissant le mode de déglutition des ibis.

J'estime donc qu'il n'y a pas nécessité d'amender le texte de Josèphe en allant avec M. Naber chercher midi à quatorze heures ; que si même la leçon de la vulgate n'était pas, d'aventure, celle de la rédaction originale, — ce qui reste à démontrer, — il ne faudrait pas y chercher, en tout cas, une simple erreur de copiste, mais plutôt alors une glose ancienne, une glose voulue et réfléchie, justifiée par une idée universellement répandue. Pour garder au passage sa valeur réelle, il convient, et il suffit, de l'entendre ainsi, en insistant sur la valeur propre des termes que je souligne à dessein :

Les ibis saisissent les serpents et les *avalent* tout d'une pièce comme (le font) *les* cerfs.

1. Bochart, *Hierozoicon*, t. I, col. 885-887. Je me bornerai à ajouter le curieux passage où saint Ambroise (*De Virgin.*, II) compare sainte Thècle au cerf tuant le serpent et courant se désaltérer à la source divine.
2. Solinus, édit. Mommsen, pp. 106, l. 16.

§ 61.

Notes de mythologie sémitique.

M. Pinches a publié[1] sur la religion babylonienne une petite étude d'ensemble qui est fort intéressante parce qu'il a su y condenser en quelques pages, et mettre ainsi à la disposition des non spécialistes, une quantité considérable de données fournies principalement par l'onomastique.

J'ai noté çà et là, au courant de la lecture, quelques points qui me paraissent prêter à des observations ou des rapprochements.

— [Page 276]. Le dieu du Soleil, Chamach, avait *deux suivants* ou serviteurs : Micharou, ou Micharoum (cf. p. 276) et Dâanou. — Je comparerai le rôle des deux acolytes de Hélios : Monimos et Azizos, dont j'ai eu déjà l'occasion de parler plusieurs fois ici.

— [P. 277]. On rendait des honneurs divins au *Char du dieu du Soleil*. M. Pinches rapproche avec raison les chars du Soleil dont parle la Bible (II Rois, xxiii, 11). — On pourrait aussi en rapprocher le nom suggestif du Θεῶν ὄχημα, « Char des dieux » donné par les Phéniciens à une haute montagne (volcanique ?) de la côte occidentale d'Afrique (*Périple de Hannon*, § 16); le nom original pouvait être quelque chose comme מרכבת אלם.

— [P. 277]. La ville de Sippara — ou plutôt « l'esprit de la ville » — avait le caractère d'une personnalité divine; il semble en avoir été de même d'autres villes babyloniennes. — Cet « esprit de la ville » rappelle singulièrement l'entité hellénique de la τύχη de la ville considérée comme un être de raison.

— [P. 278]. Les rivières étaient douées également de la personnalité divine et, à ce titre, leurs noms intervenaient comme

1. *Revue de l'Histoire des religions*, 1901, t. XLIII, pp. 275-297 : *Observations sur la religion des Babyloniens 2.000 ans avant J.-C.*

élément dans la formation de ceux de personnes : *Oummi-Arakhtoum*, « ma mère est l'Arakhtou » ; *Oummi Idigna*, « ma mère est le Tigre ». — A rapprocher certains noms gaulois similaires qui ont été l'objet d'une étude spéciale de M. d'Arbois de Jubainville (*Comptes-Rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1889, p. 111).

— [P. 280]. Le nom propre *Ina-qat-Chamach* est expliqué par « (qui a été fait) de la main de Chamach ». — La préposition *ina* ne peut-elle pas avoir aussi simplement le sens de « dans » ? Je comparerai, en tout cas, le nom phénicien בידאל « dans (ou « par »?) la main de El » (?), gravé sur un très vieux cachet que j'ai fait connaître autrefois[1]. Si ce rapprochement est valable il lèverait le doute matériel qui planait encore sur la valeur du troisième caractère phénicien et assurerait à la fois la lecture et le sens étymologique du nom propre.

— [P. 281]. Parmi les nombreux noms théophores formés avec celui du dieu Sin, le dieu de la lune, j'en relèverai un : *Sin-magir* « Sin est bienveillant ». Tel est bien, en effet, le sens du mot assyrien *magir*, de la racine *magâru* מגר, « être favorable ». Je me demande si ce n'est pas là qu'il faudrait chercher l'explication de ce surnom énigmatique de l'Apollon phénicien de Cypre, dont j'ai eu l'occasion de m'occuper à diverses reprises[2] : Μαγείριος Μαγίριος. L'épithète convient bien à la divinité; elle impliquerait une forme originale telle que רשף מגר ; la transcription grecque serait tout à fait normale[3] et justifierait, d'autre part, l'étymologie populaire qui a donné naissance à la fable singulière dont j'ai parlé : Cadmus, « cuisinier » (μάγειρος) d'un roi phénicien.

— [P. 282]. Le nom propre *Itti-Êâ* « avec (le dieu) Êâ » n'est pas si « étrange » qu'il paraît l'être à M. Pinches. Il est étroitement apparenté à celui de *Itti-Milki* « avec Milkou ». Il est possible qu'on doive expliquer les noms en sous-entendant, comme le suppose l'auteur, le mot *balaṭou*, « vie » : « Avec Êâ, avec

1. Clermont-Ganneau, *Sceaux et Cachets* etc., n° 10.
2. Cf. entre autres, plus haut, p. 244.
3. ג = γ, et non א comme le supposait M. S. Reinach.

Milkou (est la vie) ». Il serait assez tentant, en tout cas, de rapprocher les noms assyro-babyloniens des noms similaires araméens איתיבל, איתאלהא [1]. Le rapprochement tendrait alors à justifier l'explication du P. Lagrange « mecum est Bel » qui avait été généralement écartée.

[P. 283 et p. 284]. Les noms : *Aba-Ellila-kime* « qui est semblable à Ellila (forme accadienne du nom du dieu Bel) ? », et *Mannoum-kima-Nabioum* « qui est comme Nebo ? » me paraissent offrir un rapport frappant avec les noms bibliques מיכאל, *Mikael*, « qui est comme El ? », et מיכיהו [2], *Mikayahou*, « qui est comme Jehovah ? »

§ 62.

La stèle phénicienne d'Amrith.

M. de Clercq a communiqué à l'Académie des Inscriptions, dans la séance du 7 juin 1901, une stèle sculptée très importante de sa collection, provenant d'Amrith, sur la côte de Phénicie. Se renfermant dans la description et l'interprétation archéologique du monument, il a laissé à M. Berger le soin d'expliquer l'inscription phénicienne qui y est gravée.

A la suite de ces communications conjointes j'avais cru devoir indiquer brièvement certaines réserves que me semblaient comporter, d'une part, l'interprétation archéologique proposée par M. de Clercq, d'autre part, l'interprétation épigraphique proposée par M. Berger. Je voudrais aujourd'hui développer et justifier ces réserves.

I

Je commencerai par faire remarquer, et M. de Clerq aurait peut-être pu le rappeler, que la stèle n'est pas précisément inédite. Elle avait déjà été signalée et publiée par moi en gravure

1. *Recueil*, II, pp. 191, 192.
2. Je l'ai trouvé également sur un cachet israélite; voir mes *Sceaux et cachets*, etc., n° 42.



Stèle phénicienne d'Amrith

héliographique[1], il y a une vingtaine d'années; elle a été, en outre, reproduite par MM. Perrot et Chipiez dans leur *Histoire de l'art dans l'antiquité* (III, p. 413), d'après la photographie que j'avais à cette époque communiquée à M. Perrot. Bien qu'exécutée a une échelle beaucoup plus modeste que la belle planche dont M. de Clercq a placé des épreuves sous les yeux de l'Académie, la gravure accompagnant mon rapport est plus complète à certain égard : elle montre, en effet, que la stèle était munie à sa partie inférieure d'une longue queue, simplement épannelée, qui devait permettre de l'encastrer dans une base ou un soubassement. On ne saurait trop engager M. de Clercq à donner dans le *Catalogue* de sa collection, en même temps que cette grande planche héliographique, une gravure complémentaire montrant ce détail du monument, détail qui a son importance.

Quand je vis l'original, lors d'un bref passage à Beyrouth en 1881, il gisait, à l'abandon, brisé en deux morceaux et souillé de terre, dans le jardin de M. Péretié; il me fut impossible, dans ces conditions, d'examiner de près ces deux gros blocs, difficiles à mouvoir, et je dus me contenter de la photographie que, peu après, M. Péretié voulut bien me faire tenir sur ma demande. Ce n'est que quelques années plus tard, lorsque le monument, acquis par M. de Clercq, fut envoyé à Paris, nettoyé et convenablement rajusté, que son heureux possesseur eut la bonne fortune d'y découvrir une inscription phénicienne, gravée en caractères menus et frustes, qui en augmente singulièrement la valeur.

Je crois qu'il ne sera pas inutile, pour la clarté de la dicusssion, de reproduire ici la description succincte du monument, que j'ai donnée en 1883 (*l. c.*); j'y joindrai (voir p. 326) la reproduction de la gravure sur bois exécutée pour l'ouvrage de MM. Perrot et Chipiez; bien qu'assez sommaire et n'ayant guère que la valeur d'un croquis, elle est assez fidèle pour permettre de se faire une idée suffisante de l'ensemble de la figuration :

1. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine et en Phénicie entreprise en* 1881. — *Cinquième rapport*, pp. 128-129, n° 109, pl. VI, A.

N° 109. — Calcaire dur. Amrith (au lieu dit *Nahr-Abrak*). — Stèle haute et étroite, arrondie par en haut. Hauteur $1^m,80$; largeur $0^m,35$; épaisseur $0^m,20$. Brisée en deux morceaux. Sculptée en bas-relief : un personnage debout, de profil, vêtu à l'égyptienne, coiffé du bonnet conique à bouton, avec l'uræus se projetant en avant; imberbe, cheveux bouclés; tenant de la main gauche un lion suspendu, la tête en bas, par les pieds de derrière; de la main droite, il brandit une arme recourbée. Il est debout sur un lion de profil, rugissant, la queue en trompette, les pattes reposant sur une montagne à double cîme. Au dessus de la tête du héros, le disque embrassé par le croissant et, couronnant le tout, le disque aux ailes éployées. Mélange de style assyrien et égyptien caractéristique de l'art phénicien de haute époque.

Si j'ai bien saisi les explications de M. de Clercq, il inclinerait à voir dans le personnage sculpté en bas-relief un personnage royal plutôt qu'un dieu. Il est permis d'être d'un avis différent et d'y reconnaître, au contraire, un héros divin, voire même un véritable dieu. Telle était l'impression de M. Perrot; telle était aussi, et telle est encore la mienne. Comme l'a justement rappelé M. Perrot, il existe des monnaies d'un satrape indéterminé de Syrie, monnaies remontant au ve siècle avant notre ère, dont le revers représente une scène offrant avec celle de la stèle une analogie frappante : personnage nu, de profil à droite, brandissant de la main droite une courte massue et tenant de la gauche un lion suspendu par la queue et les pattes de derrière, la tête en bas [1]. Or, là, l'identité du personnage n'est pas douteuse : de l'aveu de tous, c'est un Héraklès, ainsi qu'en témoigne l'arc figuré derrière lui. La scène est traitée dans le style et selon les conventions de l'art hellénique, mais le motif est incontestablement d'origine orientale; c'est celui-là même dont la stèle d'Amrit, d'une exécution peut-être contemporaine de celle de ces monnaies, nous apporte une version plastique plus voisine de

1. Six, *Le satrape Mazaios*, p. 56, n°s 2 et 3. Cf. Babelon, *Catal.*, *Les Perses Achémén.*, p. 46, n°s 317, 318, pl. VIII, n° 1.

Ces statères sont classés au ve siècle avant J-C. Sur le premier, Héraklès, d'un style plus archaïque, tient le lion suspendu par la patte droite de derriere, et l'on remarquera que la bête retourne la tête vers le héros, comme elle le fait sur la stèle. Sur le second, Héraklès tient le lion par la queue et la bête ne retourne pas la tête. Ce dernier statère porte, en caractères phéniciens, le nom de *Ba'ana*, qu'on croit être celui d'un satrape syrien.

l'archétype originel. Quel est ce dieu — si dieu il y a? — Le personnage affecte quelque peu, à première vue, les allures du Recheph syro-phénicien; mais il n'y a probablement là qu'une apparence et il n'y a pas lieu de s'arrêter à un rapprochement contredit, d'ailleurs, par certains détails sur lesquels il serait trop long d'insister. Nous verrons tout à l'heure si l'inscription phénicienne ne permettrait pas de trancher la question, et dans quel sens.

Selon M. de Clercq, l'ensemble du monument appartiendrait à l'art phénico-hittite. J'hésite beaucoup, pour ma part, à souscrire à ce diagnostic archéologique. Il semble plus naturel, à tous égards, de le considérer comme purement phénicien: il offre, aux doses voulues, ce mélange de style assyrien et de style égyptien qu'on s'accorde depuis longtemps à regarder comme le propre du style phénicien; il provient de la côte même de Phénicie; enfin, l'écriture et la langue de l'inscription sont phéniniciennes. Par contre, on ne relève dans la figuration aucun de ces traits caractéristiques de l'art dit hittite, par exemple, la chaussure typique à pointes recourbées: le personnage est nu-pieds[1].

Au-dessus de la tête du personnage est sculpté le symbole si fréquent du disque emboîté dans le croissant. D'après M. de Clercq, suivant, d'ailleurs, en cela l'opinion courante, ce symbole représenterait le disque solaire combiné avec le croissant lunaire. Je crois plutôt que ce symbole, *dans son ensemble*, est exclusivement lunaire. Le soleil est représenté déjà, à part, et suffisamment, par le disque ailé qui plane au sommet de la stèle. Il n'y avait pas lieu de le figurer à nouveau; ce serait une véritable tautologie. Quant au disque inscrit dans le croissant, c'est celui, non pas du soleil, mais, à mon avis, celui de la lune même, de la lune observée au moment de ce phénomène bien connu en astronomie sous le nom de *lumière cendrée*. On sait, en effet, que,

1. Cette nudité des pieds, dont la convention religieuse s'est conservée à travers les siècles jusque dans l'art chrétien, pourrait être encore un indice de plus à invoquer en faveur de la condition divine du personnage.

dans certaines conditions favorables, à l'intérieur du croissant brillant, éclairé directement par les rayons solaires qui le frappent, on aperçoit tout le reste de la surface circulaire de l'astre, plus faiblement, mais nettement éclairé par le reflet de la lumière, elle-même empruntée, du globe terrestre; par un effet de contraste facile à expliquer, le croissant brillant semble appartenir à un cercle d'un diamètre beaucoup plus grand que celui de la masse vue en clair-obscur; celle-ci paraît être inscrite dans celui-là; c'est précisément ce que nous montre le symbole de la stèle.

Cet aspect singulier de la lune, visible dans le ciel diurne aussi bien que dans le ciel nocturne, a toujours dû frapper vivement l'imagination des hommes; la mythologie et le folkore s'en sont préocupés; aujourd'hui encore, en Angleterre, la croyance populaire désigne ce phénomène de la lumière cendrée par une expression pittoresque dans laquelle tout un mythe est comme en germe : « the new moon with the old in his arms », *la nouvelle lune avec la vieille dans ses bras.* On comprend dès lors que l'art antique, à côté du disque ou du croissant lunaires, traités séparément, ait cru devoir souvent représenter ce troisième et assez étrange aspect de l'astre capricieux. Je n'ai pas besoin d'ajouter que cette explication, que j'avais proposée, sans grand succès du reste, il y a bien des années[1], est applicable à plus d'un autre cas[2] qui a prêté à la même interprétation erronée que celui

1. En particulier, à propos même de la stèle d'Amrit publiée par moi (*l. c.*, en note) : « Ce symbole, à cet état, reproduit, selon moi, l'aspect de la lune dans le phénomène dit *de la lumière cendrée* ».

2. Je signalerai, entre autres pour la figuration de la lumière cendrée sous cette forme du croissant emboîtant le disque *lunaire* : un scarabéoïde à légende phénicienne (Clermont-Ganneau, *Sceaux et cachets*, p. 21, n° 13, note 1); la coupe phénicienne de Palestrina (id., *L'imagerie phénicienne*, p. 64, n. 1 pl. I; à côté du disque solaire ailé; à remarquer, en outre, que là la scène se passe notoirement en *plein jour* et qu'elle implique, par sa signification même, la présence symétrique de la lune et du soleil); sur une intaille représentant la navigation d'Hercule (publiée dans les *Mél. de l'Éc. Fr. de Rome*, 1892, p. 274); sur le bas-relief de Bar-Rekoub, à Zendjirli, avec dédicace au dieu lunaire Baal-Harran (reproduit dans les *Sitz. ber.* de l'Acad. des sc. de Berlin, 1895,

fourni par la stèle d'Amrit. Sans doute, nous voyons sur nombre de monuments le croissant embrasser dans sa concavité certains symboles astronomiques où il est loisible de reconnaître soit une étoile, soit une planète, soit même le disque solaire. Mais il convient de distinguer soigneusement ces combinaisons conventionnelles, traduisant probablement des conceptions d'ordre purement mythologique ou allégorique, de ce qui n'est, comme ici, autre chose, à mon sens, qu'une représentation normale et, somme toute, fort exacte, de la lune seule, « vue en lumière cendrée ».

II

J'arrive maintenant à l'inscription phénicienne dont M. de Clercq a le mérite d'avoir reconnu l'existence et pour le déchiffrement et l'interprétation de laquelle il a eu recours aux lumières de M. Berger. La tâche était vraiment ardue ; car ce petit texte, gravé en caractères minuscules, dans le champ étroit compris entre les pieds du dieu et le dos du lion passant, a beaucoup souffert.

D'après les explications données à l'Académie par mon savant confrère, l'inscription consisterait en deux lignes.

Seule, la seconde ligne est d'une lecture à peu près certaine. M. Berger y reconnaît la formule finale usuelle : « parce qu'il a entendu sa voix, qu'il bénisse. » De fait, la gravure héliographique même permet de distinguer, sans trop de difficulté, les deux premiers mots ; mais le troisième pourrait prêter à une autre lecture que j'indiquerai tout à l'heure.

La première ligne est beaucoup plus douteuse. M. Berger

p. 119) ; sur la coupe ciselée du Varvakeion (à côté du croissant simple), avec épigraphe phénicienne.

Il est à noter, dans ces figurations, que le croissant peut occuper, par rapport au disque lunaire qu'il embrasse, des positions variées : dessous, à droite, à gauche, et même dessus. Ces positions ne sont probablement pas indifférentes et doivent correspondre soit à des aspects de la lune réellement observés dans ses diverses phases et positions, soit à des idées particulières de la symbolique antique.

en a proposé, non sans réserve d'ailleurs, la transcription suivante :

? ? ? ?   ? ? ? ?

נפש ז בן עבדס לאדני לשורבל

Ce qui signifierait :

Cette « nephech » (l')a construite Abdis (?) *pour son Seigneur Chôrbel*(?).

Comme il l'a justement fait remarquer lui-même, sans s'arrêter pourtant à l'objection, on est quelque peu surpris de voir apparaître dans une inscription phénicienne, et sur un monument qui n'a certainement rien de funéraire ainsi que le montrent et la figuration et la formule de bénédiction finale visant incontestablement un dieu, ce mot *nephech*, qui appartient en propre aux inscriptions araméennes et qui, de plus, y désigne toujours un monument funéraire. Pour le nom du dieu, M. Berger balance entre deux lectures : l'une que je n'ai pas pu bien saisir à l'audition, mais qui, en tout cas, ne rappelle rien de connu ; l'autre, celle de *Chôrbel*, vers laquelle il penche, en s'appuyant sur un argument que, pour ma part, j'ai peine à admettre.

Ce Chôrbel, pense-t-il, serait à rapprocher d'une divinité sabéenne, elle-même passablement problématique, répondant, selon M. H. Derenbourg, au nom de שור בעל *Chaur Baal* ou *Thaur Baal*, le « taureau de Baal », vocable qui nous donnerait en outre, ce qui ne laisse pas d'étonner, l'étymologie véritable du ταυροβόλος de la liturgie hellénique...

J'avoue qu'au fur et à mesure que je suivais avec un très vif intérêt, l'attachant exposé de M. Berger, les conclusions vers lesquelles il tendait et auxquelles il a abouti me semblaient de plus en plus sujettes à caution. Même d'après le peu que je pouvais discerner sur la gravure héliographique que M. de Clercq avait eu l'attention de placer sous les yeux de notre Compagnie, j'éprouvais les doutes les plus sérieux sur l'exactitude matérielle de plusieurs des lectures proposées. Désireux d'examiner, à mon tour, ce texte prêtant à la controverse, je m'adressai à M. de

Clercq qui voulut bien me communiquer des estampages de l'inscription et même m'accorder la faveur d'aller jeter un coup d'œil sur l'original conservé dans sa collection. Bien que ce premier examen soit loin d'être complet, et qu'il ait besoin d'être contrôlé par une étude plus approfondie des estampages, qui ne sont plus entre nos mains, et de l'original, que je n'ai fait qu'entrevoir, j'ai pu faire certaines constatations qui sont de nature à modifier profondément la transcription et l'interprétation dues à mon savant confrère. Je me bornerai, pour aujourd'hui, à les indiquer sommairement, sans entrer dans le détail d'une dissertation technique qui m'entraînerait trop loin, et en me réservant de reprendre la question sur des bases plus larges.

A la fin de la dernière ligne, au lieu de : כשמע קל יברך, je serais assez tenté de lire כשמע קל דברי, formule plus rare mais non sans exemple. C'est un point à vérifier sur l'original ; il est, du reste, d'un intérêt relativement secondaire.

Mais voici qui est plus grave.

La ligne ne débute certainement pas par נפש ז « cette *nefech* ». Le caractère pris par M. Berger pour un *chin* est, sans aucune espèce de doute, un *lamed*, ce qui suffit pour changer la lecture du tout au tout. Je discerne successivement dans ce groupe initial, qui n'est peut-être pas complet, d'ailleurs : une lettre à queue[1], telle que *mem*, *noun*, *kaph*, etc.? ; une seconde lettre à queue, plus assurée ; un *phé* et un *lamed* certains ; une lettre pouvant être *samek* ou autre similaire ; puis, une lettre indistincte ; enfin, le mot בן, certain. Sans m'engager dans la discussion des diverses combinaisons possibles auxquelles prêtent ces valeurs — combinaisons subordonnées, au surplus, à une observation capitale que je vais faire dans un instant — je ferai remarquer qu'on pourrait chercher dans ce premier groupe les éléments soit d'un nom propre, soit même d'un titre, voire d'un ethnique. Cela aurait le très grand avantage de nous permettre de considérer le mot sui-

1. Précédée peut-être encore, elle-même de quelque chose?

vant : בן; non plus comme le verbe « construire », mais bien comme le mot « fils », intervenant entre deux noms propres : celui de l'auteur de la dédicace, qu'il reste à déterminer, et celui de son père ; עבדס ?, *Abdis*, si telle est la vraie lecture, ne serait plus, dès lors, que le patronymique, patronymique dont, autrement, l'absence, bien qu'à la rigueur admissible, était cependant plutôt faite pour surprendre.

Après quoi, je lis, comme M. Berger, avec une certitude à peu près complète : לאדני, à « Son Seigneur, » expression usuelle annonçant le nom du dieu qui suit immédiatement et qui est précédé lui-même, selon la règle, de la préposition ל « à », répétée pour marquer l'apposition.

Le nom de ce dieu, qui occupe toute la fin de la ligne, me semble bien se terminer par un *aleph* ; je ne vois pas de trace du *lamed* qu'a cru apercevoir M. Berger, et sur l'existence duquel repose sa lecture hypothétique (*Chôrbel*). Je suis fort tenté — mais, toutefois, je ne formule ici cette idée que sous la réserve d'une vérification minutieuse de l'original — de lire tout le groupe : שדרפא, *Chadrapha*. Le nom de ce dieu se retrouve en toutes lettres dans une inscription palmyrénienne, et on l'y a rapproché, avec beaucoup de vraisemblance, de ce dieu énigmatique qui était adoré, justement, sur la côté de Phénicie, sous le vocable grec de Σατράπης, et auquel j'ai consacré, il y a bien des années, un mémoire étendu [1]. Sans doute on pourra trouver singulier que ce dieu Satrape remonte à une aussi haute époque et, surtout, qu'il porte déjà un nom dont la forme quasi hellénisante [2] s'écarte si sensiblement de la forme originale du mot perse *khchatrapâwân*, alors que, dans le livre de Daniel, par exemple, on rencontre encore la forme beaucoup plus complète אחשדרפנ[ים].
Il y a là, assurément, une difficulté ; mais elle n'est peut-être pas insurmontable, et je me réserve d'y revenir, en me bornant pour

1. Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponèse.* 1878.
2. Sans parler de l'*aleph* final qui serait, en outre, un indice d'aramaïsme.

l'instant à dire que la forme vulgaire et écourtée [illegible], faisant le pendant des formes helléniques [illegible] [1], et peut-être même influencée, dans une certaine mesure, par celles-ci, a pu naître de bonne heure dans les milieux sémitiques où dominait l'araméen, langue officielle de l'administration achéménide.

Je dois ajouter également que le dieu Satrape [2], ainsi que le dieu palmyrénien *Chadrapha* [3], se distinguent par des attributs guerriers et ont ainsi un caractère qui n'est pas en désaccord avec celui du dieu belliqueux, du tueur de fauves, que nous montre la stèle d'Amrit.

Mais il y a, pour la saine interprétation de l'inscription, un fait plus important encore que ceux que je viens d'indiquer. Elle ne se compose pas de deux lignes, comme tout le monde l'a cru jusqu'ici, mais bien de trois. Cette ligne en plus, dont l'existence à échappé à l'attention, est gravée au-dessus des deux seules dont on ait fait état. Elle en est distante d'un interligne normal. Elle commence à l'occiput du lion et se prolonge jusqu'à l'extrémité de sa queue recourbée, en se terminant au niveau de la plante du pied droit du dieu. Elle a été, à vrai dire, très maltraitée, beaucoup plus encore que les deux autres, par suite d'une faille profonde et épaufrée sillonnant obliquement la stèle dans cette région ; c'est ce qui explique qu'elle ait pu rester inaperçue. On ne distingue plus que quelques lettres et les débris d'autres, queues ou têtes. Mais c'en est assez, on le comprend, pour modifier du tout au tout la lecture admise jusqu'ici, puisque

1. Cf. le verbe ἐξαιτραπεύειν, dans la grande inscription de Mausole et ἐξσατραπεύειν dans une inscription provenant de Tralles (*C. I. G.*, n° 2219).

Il faut ajouter aujourd'hui une forme nouvelle : σαδράπης, que j'ai découverte dans une inscription grecque, encore inédite, de Devirigui (Petite Arménie), dont M. Cumont a bien voulu me confier le déchiffrement et dont je parlerai plus au long à une autre occasion (elle est accompagnée d'une inscription araméenne très mutilée). Cette forme offre un point de contact intéressant avec les formes sémitiques שדרפא, אחשדרפן, par suite de la substitution du δ au τ.

2. Cf. la statue du dieu Satrape telle que la décrit Pausanias dans le passage que j'avais invoqué autrefois (*op. c.*).

3. Voir le bas-relief surmontant l'inscription.

c'est là qu'il faut chercher le véritable début du texte, dont la ligne suivante, considérée à tort comme la 1re, n'est plus dès lors que la simple continuation. Je n'ai pas encore eu les moyens de pousser plus loin mes investigations; il y faudrait plus de temps et plus de facilités que je n'en ai eus à ma disposition. Je ne serais pas éloigné, pourtant, de supposer qu'il pouvait y avoir quelque chose de ce genre :

D'abord, le mot נצב, « stèle, cippe, » qui s'appliquerait à merveille à notre monument. Puis, le pronom relatif אש, « que », ou peut-être ce même pronom relatif précédé du démonstratif : אז [אש]. Ensuite devait venir le verbe définissant la dédicace : [יתן]? [יצב]? [נצב]? etc. Après quoi, le nom de l'auteur de la dédicace, peut-être un nom théophore ayant pour second élément : בעל..., si la dernière lettre, en partie visible, de la ligne était un *lamed* dont je crois, par un moment, reconnaître les traces.

Soit quelque chose comme :

« Cette stèle qu'à dédiée... baal. »

Je ne garantis nullement les mots, bien entendu; tout est à revoir de très près sur l'original; c'est une simple esquisse destinée surtout à montrer la structure vraisemblable de la phrase du moment qu'il faut y faire intervenir cet élément inattendu.

A la ligne 1, qui devient maintenant la ligne 2, nous avons le nom du père ou du grand-père du dédicant : בן עבדס, « fils de Abdis (?)[1]. » Reste toujours la question de savoir ce que représente la série des caractères précédant le mot בן : ? פלס???. L'idée la plus naturelle serait d'y chercher un autre nom d'homme précédé de בן lequel nom serait alors celui du père, le nom de Abdis (?) devenant celui du grand-père. Le groupe פלס[2]

1. On pourrait aussi vouloir lire עבדי, mais le dernier caractère serait bien grand et bien compliqué pour un *yod*; de plus, si nous trouvons bien la forme עבדא dans l'onomastique phénicienne, la forme עבדי ne s'est rencontrée jusqu'ici qu'en araméen.

2. Je ne m'arrête pas à l'hypothèse peu probable d'un nom d'origine grecque composé avec φιλος.

fait penser à toute catégorie de noms propres phéniciens dans la composition desquels entre cette racine verbale; dans ces noms l'élément פלס occupe la seconde place et se combine avec un nom de dieu occupant la première; on pourrait, à la rigueur, supposer que ce premier élément théophore se cache dans les caractères indéterminés qui précèdent. Mais l'espace semble bien limité pour cela, et de plus, פלס est suivi encore d'un caractère, malheureusement très douteux, dont l'existence fait difficulté à ce point de vue[1]. Peut-être vaudrait-il mieux chercher, dans ce groupe si obscur, un qualificatif, ethnique, titre, nom de fonction ou de métier, intervenant entre le nom du dédicant et celui de son père Abdis? Seulement, je ne vois guère lequel; פלסי..., dérivé d'un nom de ville grecque terminée en πολις serait une conjecture bien aventureuse; [כ]כן פלכת (pour פלשת), encore davantage. Il convient de réserver son opinion sur ce point jusqu'à plus ample examen de l'original.

En somme, voici comment on pourrait à peu près se représenter l'ensemble du texte :

Ceci est la stèle (nesib) *qu'a dédiée.... baal* (?),....., *fils de Abdis* (?), *à son seigneur Chadrapha* (?), *parce qu'il a entendu la voix de ses paroles* (?).

N. B. — Tout en admettant que le dieu Satrape corresponde bien au שדרפא palmyrénien, il y aura lieu d'examiner, cependant, si cette équivalence ne serait pas le résultat d'une étymologie populaire et si le vocable שדרפא, étant données, surtout, les conditions nouvelles dans lesquelles il se présente sur la stèle d'Amrith (à supposer que la lecture matérielle soit exacte) ne serait pas d'origine sémitique. En se plaçant à ce point de vue, on pourrait penser, par exemple, à le décomposer en שד (cf. שדי) et רפא (cf. II Chron. xx, 4, 6, 8, et les רפאים, voire même le mystérieux Ῥηφὰν, Ῥαιφὰν, Ῥεμφάν des LXX dans le passage d'Amos, v, 6).

1. L'existence de ce caractère empêche aussi de considérer פלס comme un nom complet en soi qui, rapproché du nom פלאסר (*C. R. de l'Acad.*, 1890, p. 428; cf. p. 614), serait à פלאס, comme עבדס est à עבדאס. Je crois inutile de mettre en garde contre le mirage assyrien פלסר, d'autant plus qu'il ne paraît pas matériellement possible de voir un *rech* dans le dernier caractère.

§ 63

Le culte sur les toits chez les Sémites

J'ai eu l'occasion, il y a quelque temps (vol. II, p. 372), à propos de la *sahouat* nabatéenne, de parler de l'habitude, répandue chez les Sémites, et même chez les Grecs, de se livrer aux pratiques du culte sur le toit ou la terrasse de la maison, qui devenait ainsi une sorte de sanctuaire domestique. J'avais cité à ce sujet divers témoignages caractéristiques. J'en ai, depuis, relevé deux autres que je crois utile de joindre aux précédents.

Ce sont, d'abord, deux passages d'incantations magiques assyriennes récemment étudiées par Ch. Boissier[1]. Dans le premier il est dit :

Soit (une victime) mâle, soit (une victime) femelle sur le toit tu la feras monter (*ana ûri tušelima*).

Dans le second :

Au matin, sur le toit du palais il arrangera une place, il l'aspergera d'eau pure, puis, après avoir présenté aux dieux des *gigab* et offert des sacrifices, etc.

L'autre témoignage nous fait descendre à une époque beaucoup plus basse, mais il n'en est pas moins curieux. C'est un épisode que rapporte saint Epiphane dans son intéressante histoire des origines du manichéisme[2]. Ici encore, il s'agit d'opérations magiques; mais, dans l'antiquité, la magie a toujours tenu de bien près à la religion. Scythianus, le maître de Bouddas ou Baddos, lequel fut le précurseur de Manès, mourut en tombant du haut du toit de sa maison sur lequel il était monté pour procéder à ses incantations[3]. Telle aurait été aussi la fin de Bouddas lui-même; ici seulement, saint Epiphane croit devoir agrémenter l'accident d'un détail surnaturel : c'est un ange qui aurait précipité du haut de la maison l'auteur des maléfices[4].

1. *Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch.* 1901, p. 118, 119.
2. Ephiphane, *Adv. hæres.*, collect. Migne, vol. XII, col. 34 et 35.
3. Ἐπὶ δώματος ἀνελθὼν... κατεπεσὼν ἐκ τοῦ δώματος.
4. Ὑπὸ ἀγγέλου καταχθεὶς κατέπεσε.
Il est à noter que le but de Bouddas, en recourant à ces cérémonies, était

Enfin, il ne sera peut-être pas hors de propos de signaler l'usage, encore en vigueur aujourd'hui chez les Bedouins chrétiens sédentaires du pays de Moab, de faire des sacrifices solennels sur la terrasse de la maison :

La victime est parfois égorgée sur la terrasse, de manière à ce que le sang coule le long de la porte. Il y a deux ans, 'Aouâd el-Boulqât, habitant de Kerak, tua son veau, en cette occasion (cérémonie du mariage), sur la terrasse de sa maison : le sang coula le long de la porte et s'y voit encore[1].

J'inclinerais volontiers à voir dans cette pratique une survivance du vieux rite sémitique[2].

§ 64.

Betomarsea-Maioumas et les fêtes orgiaques de Baal-Peor.

Comme je l'ai expliqué succinctement plus haut (p. 276), M. Büchler me paraît avoir réussi à démontrer que la localité figurant dans la carte mosaïque de Mâdeba sous le non énigmatique de Βητομαρσεα ἡ καὶ Μαιουμας y représente l'emplacement où la tradition de l'époque fixait la scène fameuse de la fornication d'Israël avec les filles de Moab.

On peut tenir désormais pour établis les faits suivants :

1° Βητομαρσεα est la transcription exacte de בית מרזח, *Beit Marzeah*, « la maison du Marzeah » ;

de réduire au silence les contradicteurs qui lui faisaient de l'opposition. Ce trait est bien d'accord avec ce que nous montre le contenu de plusieurs *tabellæ defixionis* grecques, dirigées contre les parties adverses, ou leurs avocats, et destinées à leur paralyser la langue au cours des débats.

1. P. Jaussen, *Coutumes arabes aux environs de Mâdaba*, dans la *Rev. Bibl.* 1901, p. 595.

2. Il est intéressant de constater d'autre part, à ce propos, l'existence de sacrifices sanglants chez ces chrétiens, plus ou moins bon teint, du pays de Moab. On peut rapprocher de ce fait les immolations de moutons en l'honneur de saint Georges qui se font encore annuellement à la porte de l'église de Sahouet el-Khidr dans le Haurân (Dussaud et Macler, *Voyage au Safâ*, p. 163). Ces pratiques se rattachent certainement à un état primitif du culte chrétien qui nous est révélé par certains anciens rituels grecs, arméniens et géorgiens (cf. *Les sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes*, par Conybeare, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1901, pp. 108 et suiv.).

2° Le *Marzeah* était une grande fête populaire syrienne, de nature plus ou moins licencieuse;

3° Les sources talmudico-midrachiques se servent précisément de cette expression (au pluriel: *Marzihîm*) pour désigner les rites impurs de Baal Peor auxquels les Israélites, campés à Chittim, se laissèrent initier;

4° Enfin, le mot *Maioumas*, donné par la carte comme équivalent (ἡ καὶ) de *Betomarsea*, n'est autre chose que la dénomination grecque du *Marzeah* orgiaque cher aux Syriens, dénomination que le Midrach et le Talmud connaissaient aussi fort bien sous sa forme grecque (מיומס) et emploient eux-mêmes comme équivalent de *Marzeah*.

Bien que la question me semble ainsi résolue, et très ingénieusement résolue, dans le fond, elle comporte encore, cependant, quelques points qui demandent à être élucidés ou complétés.

D'abord, à première vue, il y a une difficulté topographique, dont M. Büchler a peut-être fait trop bon marché. Il trouve que la position assignée par la carte mosaïque à Betomarsea concorde assez bien avec celle indiquée pour Baal Peor ou Beth Peor par la tradition courante et, notamment, par l'*Onomasticon* d'Eusèbe (en face de Jéricho, à dix milles au-dessus de Livias).

Il est permis d'être, à cet égard, d'un avis différent. Même en tenant compte des libertés, parfois grandes, que prend la carte mosaïque dans la position relative des diverses localités, on ne saurait nier que Betomarsea, au contraire, n'apparaît pas du tout dans la région où on l'attendrait, étant donné ce qu'elle est censée représenter. Il est incontestable qu'elle est, et à dessein je pense, étroitement rapprochée de Karak ([Χαρ]αχ Μωϐα), à une distance comparativement énorme de Jéricho, et très loin encore de la région, aujourd'hui détruite, où devait figurer le Mont Nebo et ses entours, y compris Mâdeba elle-même.

Comment expliquer une telle anomalie qui, en critique stricte, pourrait constituer une objection grave contre la conjecture, d'ailleurs excellente, à mon avis, de M. Büchler? Je croirais vo-

lontiers que le mosaïste n'a fait que suivre en cela une variation intentionnelle de la tradition locale de Mâdeba, qui avait tenu à écarter, en le reléguant au loin, un souvenir fâcheux pour le bon renom de la région, un souvenir qui jurait avec ceux, si glorieux, dont elle était fière. Elle s'était tout simplement débarrassée de ce lieu mal famé, au bénéfice, ou au détriment, de voisins plus méridionaux. Le folk-lore est, en général, coutumier de ces procédés sans façon, et, dans le cas présent, il ne faut pas oublier qu'il s'agissait en quelque sorte de la réputation de la ville même où avait été exécutée cette carte grandiose commémorant peut-être, comme j'ai essayé de la faire voir, la vision de la Terre Promise par Moïse du haut du mont Nebo.

Quoi qu'il en soit, je relèverai un fait assez curieux, bien que d'époque relativement basse, où l'on pourrait peut-être chercher un indice de cette déviation topographique de la légende. Un ancien auteur juif, qui connaissait bien la Palestine, où il a séjourné et voyagé pendant de longues années, Esthori ha-Parchi, contemporain d'Aboul-Féda, décrivant le pays de Moab du nord au sud, s'exprime ainsi, après avoir mentionné Dibon, l'Arnon et Rabbat : « from Argob (corr. *Arnon*) you proceed to *the hill-point of Pisgah*, i. e. Moab, called *El-Karak*; two days south from Pisgah is mount Seir, called El-Shaubek »[1]. Voilà donc le Pisgah identifié avec Karak même! Cela vaut bien la localisation, par notre carte, du Peor à proximité de cette ville; on peut même dire que c'est à peu près la même chose en d'autres termes.

Autre observation. Le Sifré et les passages parallèles, cités par M. Büchler, disent que, lors de la fornication d'Israël, les Ammonites et les Moabites avaient élevé des tentes et des boutiques tenues par de jeunes personnes peu farouches, depuis Beth ha-Yechimot jusqu'à *La Montagne de neige*. *La Montagne de neige* (טור תלגא) est le nom donné ordinairement par le Talmud et les Targums au mont Hermon. Comme le fait justement remarquer

1. Zunz, dans *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, by Asher, vol. II, p. 405.

M. Büchler, il est inadmissible[1] qu'un agadiste du IIe siècle ait pu dire une chose aussi insensée, à savoir que cette sorte de foire, avec ses attractions variées, s'étendait jusqu'à l'Hermon. Assurément, il ne saurait s'agir de cette montagne. Mais, alors, que faut-il donc entendre par là? M. Büchler n'a pas de réponse à cette question qui, cependant, a son intérêt. Je serais bien tenté de croire que la leçon תלגא, *talga*, « neige » est le résultat d'une faute de copiste, et je me demande si la leçon originale n'aurait pas été פסגא = פסגה, *Pisgah;* la correction serait assez paléographique (ת = פ, et ל = ס triangulaire) et la grande notoriété même de l'Hermon aurait pu sensiblement contribuer à l'altération du nom primitif. Nous nous retrouverions ainsi précisément dans la région voulue, et, quelque fantaisiste qu'elle puisse être dans le détail, la tradition talmudique, différente de la tradition particulière qui s'était formée, quelques siècles plus tard, à Mâdeba, pour les motifs intéressés que j'ai supposés, s'accorderait bien avec les données topographiques qui semblent résulter du récit biblique et avec les conclusions auxquelles s'est arrêtée généralement la critique moderne : Beth ha-Yechimoth = Soueïmè; le Nebo et Pisgah = Neba et Siâgha.

Quant au Peor, il est très tentant de le localiser, avec le colonel Conder, du côté de 'Ain Minyeh. Toutefois, je ne vois pas la nécessité de disjoindre, comme il le veut, cette localité, théâtre de l'épisode de Balaam, de la scène des rites impurs du Peor, en reportant cette dernière scène à Chittim, c'est-à-dire au camp même des Israélites, dans la vallée du Jourdain[2]; il est plus naturel de supposer que les coupables s'étaient laissés attirer[3] dans le sanctuaire même du Baal Peor. Si l'on admet cette façon de voir, ne pourrait-on pas tirer parti du nom, assez suggestif

1. M. Neubauer (*Géographie du Talmud*, p. 39) ne s'est pourtant pas arrêté devant la difficulté.

2. L'incident dramatique de Zimri et de la Madianite Kozbi, qu'il avait introduite dans sa propre tente et, par conséquent, amenée au camp de Chittim, est un cas isolé et exceptionnel, ainsi que cela résulte du contexte même (comparer *Lévitique*, xxv, 6 à 18).

3. Lévitique, xxv, 2.

en l'espèce, de la *Tal'at-el-Benât*, « the ascent of the girls », que porte aujourd'hui encore « the conspicuous knoll » adjacent à 'Ain el-Minyeh et à ses vieux monuments de pierre brute? Ce point, auquel la tradition rattachait peut-être le souvenir licencieux des filles de Moab, n'est qu'à environ 7 milles anglais de Mâdeba, dans le sud-ouest.

Enfin, il est un dernier point sur lequel je crois devoir insister. Comme je l'ai rappelé en passant, j'avais déjà démontré autrefois que le mot phénicien מרזח, resté jusqu'alors inexpliqué, était étroitement apparenté au mot similaire hébreu, et devait avoir, dans les deux inscriptions phéniciennes où il s'est rencontré, le sens de « festin sacré » « grande fête religieuse ». L'apparition du *Marzeah* moabite vient apporter à cette interprétation une confirmation inattendue, en même temps qu'il en reçoit lui-même une certaine lumière.

Le grand Tarif punique des sacrifices (*Corp. Inscr. Sem.* n° 165, l. 16), après avoir réglé les conditions des offrandes individuelles, aborde le chapitre de celles faites en commun par certains groupes collectifs qu'il définit : curie, phratrie, et *Marzeah elim.* Ce dernier groupe, avais-je dit, doit représenter une de ces associations, si fréquentes dans l'antiquité classique, dont les membres se réunissaient pour des agapes religieuses, lesquelles étant donnés le tempérament et les rites sensualistes des Orientaux pouvaient facilement tourner à l'orgie *ad majorem dei gloriam.* Le *Marzeah* punique était un véritable thiase. Or, il est frappant de constater que l'expression biblique בית מרזח (*Jérémie*, XVI, 5), laquelle est représentée fidèlement par la transcription Βητομαρσεα sur la carte mosaïque, est justement rendue dans la version des Septante par θίασος[1] ! Il est probable que le *Marzeah* punique devait ressembler au *Marzeah* moabite par ses côtés les moins recommandables.

Le second exemple du mot phénicien *Marzeah* se rencontre au début du grand décret de la communauté phénicienne du Pirée :

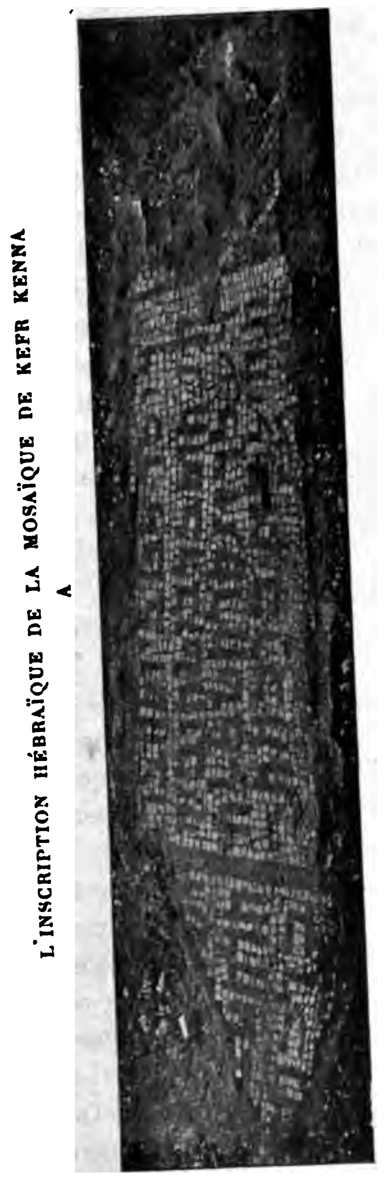
1. Bien, que, d'après le contexte hébreu, il semble plutôt s'agir d'une cérémonie funéraire.

בים 4 למרזח בשת 15 לעם צדן, « le 4[e] jour de Marzeah, en l'an 15 du peuple de Sidon[1] ». Tout le monde a cru que, dans cette formule de date, comparée à celles que nous connaissons déjà, *Marzeah* ne pouvait être autre chose que le nom, jusqu'ici inconnu, d'un des mois du calendrier phénicien. J'avais émis des doutes à l'encontre de cette façon de voir, en faisant remarquer que, dans ce cas, le nom du mois, si c'était réellement un mois, devrait être précédé du mot déterminatif ירח, « mois », mot qui ne manque jamais dans les formules ordinaires. D'une part, cette omission significative; d'autre part, le sens nouveau que j'avais été amené à attribuer au mot מרזח dans le Tarif punique des Sacrifices, m'avaient conduit à cette conclusion que le *Marzeah* du décret du Pirée était peut-être bien, non pas un nom de mois, mais plutôt le nom de quelque grande solennité religieuse phénicienne qui durait, au moins, quatre jours, et qui, revenant à époque fixe, pouvait, par conséquent, servir tout aussi bien que l'indication du mois, à définir avec précision une date : « le 4[e] jour DU *Marzeah* » et non « DE Marzeah ».

J'ai traité plus haut tout au long[2] cette question, extrêmement importante, des grandes fêtes périodiques, soit annuelles, soit quadriennales, chez les anciennes populations syriennes. Il me suffira de retenir ici ce fait qui rapproche encore plus étroitement le *Marzeah* phénicien du *Marzeah* moabite en montrant qu'ils avaient, en réalité, le caractère d'une grande institution religieuse extrêmement populaire chez les Sémites.

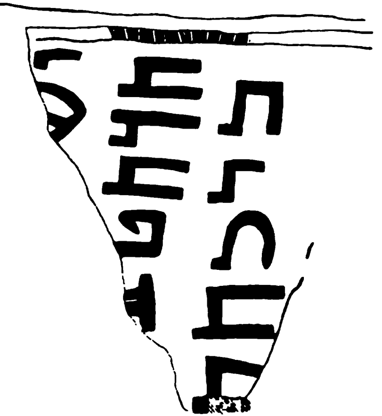
Dans les pages que je viens de citer, je crois être arrivé à démontrer l'existence, chez les Syriens, d'une grande fête quadriennale, réglée par un cycle pentaétérique qui, chose remarquable, coïncide chronologiquement avec le cycle olympique, année par année. J'ai essayé de donner les raisons de cette coïncidence. J'ajouterai que l'an 15 du Décret phénicien du Pirée, c'est-à-dire l'an 96 avant J.-C. se trouve correspondre exactement à l'an I de la 171[e] Olympiade, par conséquent, à une année *pentaétéri-*

1. L'an 96 avant J.-C.
2. Voir pp. 289-319. Cf. aussi, *ibid.*, pp. 226-237.



L'INSCRIPTION HÉBRAÏQUE DE LA MOSAÏQUE DE KEFR KENNA

A



B (Calque).

que fériée. Il est permis d'induire de là que le *Marzeah* phénicien n'était peut-être pas une fête annuelle, mais une fête quadriennale, lui aussi. En aurait-il été de même, par hasard, pour le *Marzeah* moabite, celui tout au moins que visent la tradition talmudique et la tradition de la carte mosaïque?

§ 65

La mosaïque hébraïque de Kefr Kenna [1]

On a fait, dans le courant de l'année dernière, une découverte archéologique extrêmement intéressante à Kefr Kenna, village arabe de Galilée, qu'une tradition ancienne et peut-être justifiée, bien qu'elle ait donné lieu à de vives controverses, considère comme représentant la fameuse Cana de l'Évangile [1]. C'est celle d'un grand pavement de mosaïque contenant une assez longue inscription en anciens caractères hébraïques carrés. C'est la première inscription de ce genre qu'on ait trouvée jusqu'à ce jour. Il y a bien, en effet, la grande mosaïque de Naron [2], en Tunisie, qui a certainement décoré le sol d'une ancienne synagogue juive, comme en font foi les symboles caractéristiques [3] et les

1. Parmi les témoignages antérieurs aux Croisades, il n'y a guère que celui d'Antonin de Plaisance à retenir comme suffisamment explicite pour faire pencher la balance en faveur de cette identification. Il place nettement la Cana de l'Évangile entre Diocésarée (Sephoris) et Nazareth, à 3 milles de cette première ville (Théodosius en compte 5); il dit y avoir vu deux des vases où s'effectua le miracle du changement de l'eau en vin, et avoir même gravé dans le sanctuaire le nom de ses parents. Il est fâcheux que nous n'ayons pas retrouvé ce proscynème, qui permettrait de trancher la question. Je rappellerai, à ce propos, qu'on a découvert en 1885, à Elatée, en Phocide, dans les ruines d'une ancienne église de la Panaghia, une grande dalle de marbre gris, portant une inscription grecque en caractères du VIe siècle ainsi conçue : « Cette pierre vient de Kana de Galilée où N. S. Jésus-Christ changea l'eau en vin ». La pierre avait dû être apportée de Terre-Sainte en Grèce par quelque pieux pèlerin plus ou moins contemporain d'Antonin.

2. A Hammâm Lîf, près de Tunis. Cf. *Revue Archéologique*, 1883, p. 157 et p. 234; 1884, p. 273, pl. VII-XI.

3. Chandelier à 7 branches, *loulab*, etc.

4. *Sancta sinagoga Naron... arcosinagogi...* etc...

inscriptions qu'elle contient[1]; mais ces inscriptions sont toutes en latin, tandis que celle de Kefr Kenna est en hébreu.

Cette mosaïque a été découverte par les Franciscains dans une fouille pratiquée par eux à l'intérieur d'une chapelle qu'ils ont construite, il y a déjà quelques années, à Kefr Kenna, sur les ruines d'une ancienne basilique recouverte en partie par leur couvent. Le P. Ronzevalle, de Beyrouth, a bien voulu m'en envoyer une photographie d'après laquelle a été exécutée la gravure qu'on trouvera planche II. Bien que la photographie soit assez bonne en soi, le déchiffrement du texte n'en est pas moins fort ardu, par suite de diverses circonstances : les caractères, photographiés obliquement, sont déformés par la perspective[1]; de plus, ils ont été exécutés avec une certaine négligence par le mosaïste, peut-être d'origine grecque, qui ne devait pas être très familier avec ce genre d'écriture et reproduisait machinalement un modèle qu'il ne savait pas lire; enfin, la mosaïque a beaucoup souffert matériellement des injures du temps et aussi de la main des hommes. Malgré ces difficultés, je crois être arrivé néanmoins à déchiffrer d'une façon à peu près satisfaisante tout ce qui reste de ce texte précieux. Pour dissiper les quelques doutes qui peuvent encore planer sur certains points, il faudrait avoir le contrôle d'une copie fidèle; je n'ai pas jusqu'ici réussi à l'obtenir.

L'inscription comptait, au moins, deux colonnes, ou registres, (I et II) séparés par une ligne verticale et encadrés peut-être dans un grand cartouche à oreillettes triangulaires, dont je crois bien discerner encore des traces à l'extrémité droite.

Voici ce que je lis :

	II	I	
5	///	דיכר לטב יוסה בר	1
6	///(ש)י	תנחום בר ביטה ובנוי	2
7	הדה ט(ב)[לה ?]	ד עבדין הדה טבלה	3
8	/// (ל) ברכת	תהי להון ברכתה	4

1. On peut se rendre compte de la valeur de cette déformation optique par

En bon souvenir; Yôseh (= Joseph), fils de Tanhoûm, fils de Bitah (?), et ses fils, lesquels ont fait (?) cette TBLH; que soit pour eux la bénédiction............ cette T[BLH ?]..... bénédiction pour[1] (?) [eux, *ou* : pour toujours ?]

L'écriture est l'alphabet hébreu carré des premiers siècles de notre ère; la langue, cet hébreu aramaïsant, parfois peu correct, qui était concurremment en usage chez les Juifs, à la même époque.

La formule initiale est connue; elle peut s'appliquer aussi bien à un *ex-voto* qu'à une épitaphe, et, si je ne me trompe, c'est au premier cas que nous avons affaire ici. On remarquera la forme aramaïsante דיכר = זכר « souvenir » ; le *yod* est un peu surprenant; peut-être cette orthographe a-t-elle été influencée par la vocalisation de la forme hébraïque זִכְּרוֹן[2]; et, aussi, par le désir de distinguer ce mot de son sosie דְכַר = זָכָר « mâle. »

Les deux premiers noms propres, יוסה et תנחום, sont d'une lecture certaine, et ils sont fréquents dans l'onomastique juive de l'époque. L'identité de la forme abrégée et populaire יוסה, *Yôseh*, pour יוסף, *Joseph*, est un fait depuis longtemps mis hors de doute; on en a justement plusieurs exemples dans la région même de Galilée[3].

Dans le groupe de caractères...ברבי, qui suivent le patronymique Tanhoûm, on pourrait être tout d'abord tenté de reconnaître le titre de *beribbi*, *beribi*, qui est souvent porté par les docteurs juifs et dont j'ai trouvé plusieurs exemples dans les épitaphes de

l'angle que font entre elles les lignes d'encadrement et d'intercolonnement, lignes qui naturellement, doivent être parallèles sur l'original. Peut-être même pourrait-on arriver ainsi à la calculer et à la corriger.

1. Ou peut-être mieux : ברכת(ה), « la bénédiction », comme à la ligne 4.

2. A comparer, du reste, l'orthographe *plene* de ce mot (זיכרונו), dans l'ancienne épitaphe, en hébreu carré, de la nécropole de Joppé que j'ai publiée dans les *Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch.*, March, 1884.

3. Cf. Renan, *Mission de Phémicie*, pp. 767, 768, 770, 779, 856[a], 871[b]. Je serais tenté d'en reconnaître un nouvel exemple dans un fragment d'inscription monumentale provenant d'une ancienne synagogne de El-Koka et relevé par L. Oliphant (Pal. Expl. Fund, *Quart. Stat.*, 1886, 76). Malheureusement la copie est très insuffisante. Néanmoins, je crois y lire, après quelque formule initiale analogue à celle de notre mosaïque et se terminant également par לטב (« en bon..... »), le nom de יוסה, *Yôseh*, suivi de בר « fils de », et d'un patronymique commençant par ...חל, ou peut-être ...הל (= הל[ל] *Hillel* ?).

la nécropole juive de Joppé [1]; mais on s'attendrait plutôt alors à l'orthographe usuelle, בירובי, בירבי; en outre, on ne saurait plus que faire, dans ce cas, des caractères restants. Il me semble donc plus naturel de chercher là un troisième nom propre, précédé du mot בר, « fils », et continuant la généalogie. Ce nom, ביטה? בוטה? [2], rappelle celui de ביטה, ביטו, *Bitah*, *Bito*, qui apparaît dans la vieille catacombe juive de Venosa [3] et semble n'être autre chose qu'une transcription du latin *Vita* (orthographe vulgaire *Bita*) [4] « vie », lequel est lui-même une traduction du nom juif très répandu, חייא [5], חיים, *Haiya*, *Hiya*, *Hayem* etc. (même sens) et a donné naissance aux dérivés onomastiques barbares *Bitus*, *Bittus*. On peut être un peu surpris, il est vrai, de rencontrer en pleine Galilée un tel nom si profondément marqué au coin occidental. Mais le fait paraîtra moins surprenant pour peu que l'on réfléchisse aux rapports ininterrompus qu'avaient entre elles les communautés juives de la diaspore, d'un bout à l'autre du monde antique. Il n'y aurait rien d'inadmissible, après tout, à ce que notre Joseph de Galilée eût eu un grand-père originaire d'un pays de langue latine.

A noter, à la fin de la ligne 2, la forme araméisante בנוהי = בנוי, « ses fils », au lieu de la forme hébraïque classique בניו.

La ligne 3 doit contenir la partie essentielle de l'inscription, à savoir le mot, précédé de l'article démonstratif féminin הדה [6],

1. Clermont-Ganneau, *Proceed. of the Soc. of. Bibl. Arch.*, March, 1884, et *Recueil d'Archéologie Orientale*, vol. IV, p. 141. Cf. Βηρεβι.

2. Le second caractère paraît un peu long pour un *yod* et pourrait passer à la rigueur pour un *vav*; mais cette apparence tient peut-être à une disjonction accidentelle des cubes de mosaïques qui semble s'être produite à cet endroit.

3. Ascoli, *Iscrizioni di antichi sepolcri giudaici del Napolitano*, n° 21; cf. n°s 15, 18, 19.

4. Cf. le nom de Βίτα, porté par une femme, peut-être bien juive, dans une inscription de Gallipoli (*Corp. inscr. graec.* 2014).

5. Cf. le nom de חייא, transcrit Εἴας (prononcez *Îas*) dans une épitaphe bilingue de la nécropole juive de Joppé que j'ai expliquée plus haut, p. 143.

6. Pour הדא, avec une orthographe hébraïsante de la forme araméenne. Même orthographe hébraïsante, plus loin, dans ברכתה pour ברכתא. Cf. מלכתה = מלכתא « la reine », dans l'inscription bilingue du sarcophage de la reine

qui définit l'œuvre même exécutée par l'auteur de la dédicace, en commun avec ses fils. Malheureusement, ce mot est d'une lecture douteuse ; le doute porte principalement sur la 3ᵉ lettre, dont la valeur réelle dépend de la coloration plus ou moins blanche d'un petit cube de la mosaïque. Il y aurait là une vérification importante à faire sur l'original. Il semble que ce mot, quel qu'il soit, devait être répété dans les mêmes conditions, c'est-à-dire précédé du même pronom démonstratif הדה, au deuxième registre (commencement de la ligne 7). Mais cette répétition ne nous est d'aucun secours, le mot étant ici entièrement détruit à partir de la deuxième lettre.

Si la lecture טבלה, vers laquelle je penche, était admise, il resterait encore à déterminer le sens de ce mot. Il y a bien, en hébreu rabbinique, un substantif identique, טבלה, טבלא, qui est la transcription du latin *tabula* [1] et en a gardé toutes les acceptions. L'expression « cette *tablah* » pourrait donc, à la rigueur, désigner la mosaïque elle-même, dont l'ensemble constituait une sorte de *tabula tessellata*. Mais il se pourrait aussi que טבלה fût à rattacher à une autre souche lexicographique : טבל, « plonger dans l'eau, baigner » ; טבילה, טבילתא, טיבולא, etc. « bain », spécialement le bain lustral lavant des impuretés rituelles, et aussi ce véritable baptême auquel étaient soumis les néophytes juifs. Dans ce cas, l'expression s'appliquerait non pas au pavement même de mosaïque, mais à quelque édifice ou à quelque salle dépendance de synagogue, à une sorte de baptistère juif [2] dont notre mosaïque aurait tapissé le sol. J'aurai à revenir tout à l'heure sur cette question délicate, qui en soulève d'autres plus délicates encore.

A la ligne 4, le déchiffrement et la traduction que j'ai donnés

(Hélène d'Adiabène ?) ensevelie aux *Kouboûr el-Moloûk* de Jérusalem, *C. I. S.*, II, n° 156.

1. La transcription hébraïque n'a pas été faite directement du latin *tabula*, mais par l'intermédiaire de la forme grecque τάϐλα.

2. A noter, à ce point de vue, dans l'hypothèse naturellement que Kefr Kenna serait le représentant authentique de la Cana évangélique, que, selon saint Jean, (II, 1) les six fameux vases ou hydries de pierre servaient, en réalité, aux *purifications juives* : κατὰ καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων.

comportent des lettres restituées en partie et peu distinctes sur la photographie. La formule ainsi obtenue a l'avantage de rappeler celle qui se lit, en toute certitude, dans l'inscription gravée sur une colonne dans les ruines d'une ancienne synagogue galiléenne, à El-Djîch (Gischala)[1]. Le mot ברכתה semble réapparaître également à notre colonne II (ligne 8), dans une nouvelle formule qui marque peut-être la fin de l'inscription, à moins que celle-ci ne se continuât encore en une ou plusieurs autres colonnes totalement détruites.

Quel que soit le sens que l'on prête au mot obscur **TBLH**, mot essentiel de l'inscription, la première idée qui se présente, et la plus naturelle, c'est assurément que cette mosaïque, qui n'a, en tout cas, rien de funéraire, provient de quelqu'une de ces anciennes synagogues dont on a constaté l'existence sur divers points de la Galilée[2] et dont on fait remonter la construction aux premiers siècles de notre ère (vraisemblablement IIe et IIIe). On pourrait donc à la rigueur s'en tenir là, et ce serait peut-être le plus sage.

Cependant, à la réflexion, il me vient quelque doute sur ce

1. Renan, *op. c.*, p. 777 (pl. LXX, n° 3) : ברכתה (ou : ?להון ?) תאת לה, « que la bénédiction vienne sur lui (*ou* : sur eux?) ». Selon Renan, il s'agirait, dans cette inscription, d'une « arche » (ארן); malgré ses répugnances, il vaut peut-être mieux lire et comprendre האדן, « ceci ».

Puisque j'en suis sur ce chapitre des inscriptions hébraïques des synagogues de Galilée, j'en profiterai pour dire que celle de Kefr Ber'em (*op. c.*, p. 764, pl. LXX n° 2), sur laquelle on a tant discuté, est peut-être à lire tout simplement : אלעזר בר יודן..... « Eléazar fils de *Youdan* ». Le nom de *Youdan*, est bien connu dans l'onomastique talmudique, et j'en ai trouvé plusieurs exemples en hébreu et en grec, dans la nécropole juive de Joppé. Quant au début, si difficile, il faut peut-être voir, dans la seconde lettre, un *ain*.

Pour ce qui est de l'inscription de Safed (*op. c.*, p. 782, pl. LXX, n° 4), elle me semble commencer par les mots : ....נקב[ר ב]יום, « a été enterré le xme jour du mois de Eloul, l'année..... ». C'est une simple épitaphe et, je crois, de date très récente.

2. Kefr Ber'em, Kasyoun, Nabartein, El-Djîch, Meirôn, Tell Hoûm, Kerâzè, Irbid, Safsâf, etc. Sur ces synagogues, voir Renan, *op. c.*, p. 761, qui penche pour le IIIe siècle J. C., comme époque moyenne; et les importants relevés de Wilson, Kitchener, Conder, etc., dans Palest. Explor. Fund, *Memoirs* in-4°, *Special Papers*, pp. 294-305; *Quart. Statem.*, 1878, p. 32 et suiv., p. 123 et suiv.; 1886, p. 75.

point, et ce doute m'est inspiré, tout d'abord, justement par le fait matériel, jusqu'ici unique, que notre inscription hébraïque est exécutée en *mosaïques*. On n'a jamais constaté, dans aucune de ces anciennes synagogues galiléennes, relativement nombreuses, la présence de traces de pavements en mosaïques ; tous les pavements consistaient en dallages.

Sir Charles Wilson, qui a fait d'excellentes études sur ces synagogues, remarque expressément (Palestine Exploration Fund, *Special Papers*, p. 296) que « their floors are paved with slabs of white limestone ». Il semble que cela ait été une règle générale[1]. On peut dire qu'en Syrie les pavements de mosaïques, avec ornements et inscriptions, sont le propre de l'architecture chrétienne et de l'époque byzantine.

Aussi, est-ce à cette dernière époque qu'on serait amené *a priori*, en bonne critique, à reporter notre mosaïque à inscription hébraïque. Mais alors, si, d'autre part, on l'attribue à une synagogue juive, on se heurte à de graves difficultés historiques. On comprend fort bien que, sous les empereurs romains du IIIe siècle, qui se sont montrés tolérants , et même, parfois, franchement favorables aux Juifs[2]; qui avaient reconnu et confirmé les privilèges des patriarches de Tibériade dont le pouvoir spirituel, et même temporel — sous le rapport de l'argent, au moins — s'étendait sur toutes les communautés juives de l'Occident; on comprend, dis-je, qu'on ait pu construire alors en toute liberté, dans les principales villes de la Galilée, grâce aux riches offrandes recueillies au loin par l'activité des *Apostoli*, les belles syna-

1. Je signalerai à ce propos un passage assez curieux du géographe juif Esthori ha-Parchi (Asher, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, traduct. Zunz, vol. II, p. 422) qui, parlant de l'ancienne synagogue de Yakoûk, dit : « We also saw there a synagogue with an ancient pavement... » Il serait intéressant de vérifier dans le texte hébreu original que je n'ai pas à ma disposition, quels sont exactement les termes employés. Je ferai remarquer incidemment que notre auteur juif (*op. c.*, p. 401) a encore vu à Beïsân les restes d'une ancienne synagogue qui ne semble pas avoir été relevée par les explorateurs modernes (à moins que ce ne soit l'édifice à trois niches sommairement décrit dans les *Memoirs*, vol. II, p. 109).

2. Notamment Antonin le Pieux et Alexandre Sévère.

gogues dont nous admirons les restes. Mais, aussitôt le christianisme érigé à la hauteur d'une religion d'État, aussitôt Constantin venu, la scène change du tout au tout. C'est, alors, une floraison de basiliques et d'églises sur toute la surface de la Terre Sainte. Tout ce que nous savons de cette époque et de celles qui l'ont suivie nous montre que le fanatisme chrétien n'eût été guère disposé à tolérer désormais la construction de nouvelles synagogues en Palestine, et, particulièrement sur un site qui rappelait un des plus importants souvenirs évangéliques, si tant est que Kefr Kenna représente bien la Cana de Galilée, témoin du premier miracle de Jésus. Nous aboutissons donc ainsi à une antinomie des plus embarrassantes : d'un côté notre mosaïque semble bien, par son inscription hébraïque, avoir appartenu à une synagogue; mais, d'un autre côté, par le fait même qu'elle est une mosaïque, elle se classe à une époque où il est bien difficile d'admettre que des Juifs aient être autorisés à élever en Terre Sainte un édifice public consacré aux besoins de leur culte.

Il n'y aurait guère qu'un moyen de concilier à peu près les choses, ce serait de supposer que la mosaïque de Kefr Kenna aurait été exécutée dans la courte période de détente, et même de réaction anti-chrétienne, que représente le règne de Julien. On sait combien cet empereur, en haine du christianisme, se montra favorable aux Juifs. S'il a conçu le projet de leur laisser réédifier le Temple de Jérusalem, il aurait pu, à plus forte raison, leur permettre de bâtir des synagogues sur d'autres points de la Palestine, et l'idée d'en voir une s'élever, comme une bravade contre un des souvenirs les plus chers aux chrétiens, sur le site évangélique de Cana même ne pouvait que lui plaire. On s'expliquerait assez bien, dans ce cas, qu'on eût construit l'édifice juif dans le goût et selon le style de l'époque, en le décorant d'un de ces pavements de mosaïques dont la mode commençait alors à se répandre en Syrie. Mais ce qui s'expliquerait moins c'est comment les chrétiens, redevenus définitivement maîtres de la situation après la mort de ce dernier et éphémère adver-

saire officiel de leur foi, n'auraient pas fait disparaître jusqu'à la dernière trace de l'abomination juive qui souillait le sol d'un de leurs principaux sanctuaires. Sans doute, notre mosaïque a souffert; mais, somme toute, une partie notable en a été conservée, ce qui, dans ce cas, ne devrait pas être, semble-t-il.

Ces considérations, et d'autres encore qu'il serait trop long d'exposer, m'ont amené à me demander si, malgré les apparences, l'auteur de la dédicace n'aurait pas été, par hasard, un Juif converti au christianisme et si la mosaïque n'aurait pas appartenu au culte chrétien. Je ne me dissimule pas le caractère paradoxal que peut offrir une telle hypothèse et les objections de tout genre qu'elle soulève. Force nous est bien, pourtant, en face de toutes ces difficultés, de l'envisager et de voir si elle est réellement si incompatible avec les vraisemblances.

Saint Épiphane qui, comme on le sait, était lui-même d'origine juive[1] et a été témoin du triomphe officiel du christianisme avec l'avènement de Constantin, nous raconte[2] en détail, une histoire bien curieuse à tous égards, celle d'un personnage, qui était doublement son coreligionnaire, Juif d'origine comme lui, et comme lui, converti au christianisme. C'était un certain Joseph, de Tibériade, qui, sur la fin de ses jours, avait fixé sa résidence à Bethsan-Scythopolis, où saint Épiphane a eu avec lui des relations personnelles. Joseph était sensiblement plus âgé que saint Épiphane, puisqu'il avait soixante-dix ans à l'époque où celui-ci l'a connu, c'est-à-dire en 356; il était né, par conséquent, vers 286. Les renseignements que nous donne sur lui saint Épiphane présentent donc toutes les garanties d'authenticité et d'exactitude.

Ce Joseph occupait primitivement, avant sa conversion, une haute situation à Tibériade, auprès du patriarche juif Ellèl (Hillel) résidant dans cette ville, véritable capitale de ce qui restait de la nation juive, à l'état aggloméré, dans la Galilée son dernier bou-

1. Il était né vers l'an 310, dans un village des environs d'Eleutheropolis.
2. Saint Epiphane, *Adv. haeres.*, collection Migne, t. XLI, colonnes 410-427.

levard. Il était un des *Apostoli*, assistants du patriarche. Inclinant déjà secrètement vers le christianisme par suite de diverses circonstances trop longues à rappeler, il fut envoyé en Cilicie par le patriarche Judas, successeur de Hillel, pour y procéder, selon l'usage, à la collecte des aumônes parmi les communautés juives disséminées çà et là. En Cilicie sa vocation se confirma sous l'influence d'un certain évêque chrétien, si bien que ses coreligionnaires scandalisés de son apostasie patente, le précipitèrent dans le Cydnus pour le noyer. Il n'échappa qu'à grand'peine aux eaux du fleuve; cette noyade manquée fut pour lui un véritable baptême; il abjura définitivement la foi de ses pères et embrassa celle des chrétiens. Il y trouva, d'ailleurs, aussitôt son compte, au point de vue temporel. Il fut accueilli à bras ouverts par Constantin, qui le combla d'honneurs et de faveurs, et alla même jusqu'à lui conférer la haute dignité de comte avec tous les avantages et les pouvoirs inhérents à cette charge. Comme tous les prosélytes, notre nouveau comte de Tibériade déploya une ardeur de néophyte; il semble s'être donné surtout pour tâche d'agir sur ses ex-coreligionnaires. A cet effet, il demanda et obtint de l'empereur l'autorisation et probablement aussi les moyens pécuniaires, de construire des églises en Galilée, au centre même de ce dernier foyer du judaïsme. Ici, il convient de citer textuellement saint Épiphane :

Il reçut l'autorisation de construire une église du Christ à Tibériade[1] même, et aussi à Diocésarée, à Capernaoum et autres villes (col. 410, § IV).

Il ne demanda rien autre (à l'empereur qui lui offrait de lui accorder ce qu'il voudrait), que cette grande grâce d'être autorisé, par édit impérial, à construire des églises pour le Christ dans les villes et les villages des Juifs, là où personne n'avait pu en construire, aucun Grec, Samaritain ou chrétien n'étant supporté au milieu d'eux; principalement à Tibériade, à Diocésarée, à Sepphoris, à Nazareth et à Kapharnaoum, où les Juifs veillent avec soin à ce que qui que ce soit d'un autre peuple n'habite avec eux (col. 426, § XI).

Il construisit aussi (des églises) à Diocésarée et autres villes (col. 427, § XII).

1. Saint Épiphane raconte en détail les incidents qui se produisirent au cours de la construction de cette église de Tibériade, élevée par le comte Joseph, sur les murs d'un temple païen inachevé, l'Adrianeion, malgré l'opposition des Juifs de la ville qui voulaient le transformer en bain public.

On voit par ces passages la conjecture qui se dessine, une conjecture assez tentante, mais que je ne formule, du reste, qu'avec beaucoup de réserve. Parmi toutes ces églises de Galilée, édifiées par le zèle du comte Joseph, à qui Constantin avait donné pleins pouvoirs, n'y en aurait-il pas eu une à Kefr Kenna? Je ne veux pas aller jusqu'à dire que le Yoseh de notre inscription, bien qu'homonyme de notre Joseph de Tibériade, soit identique avec lui, quoique la chose puisse, à la rigueur, se soutenir, puisque nous ne connaissons pas le nom du père de celui-ci; mais l'exemple a pu être contagieux: d'autres coreligionnaires, y trouvant des avantages matériels, ont pu imiter la conversion de l'ex-apostolus juif et le seconder dans son entreprise de multiplier les églises sur le sol de la Galilée. Si l'auteur de la mosaïque de Kefr Kenna était un Juif converti, on s'expliquerait assez bien la singularité de l'apparition d'une inscription hébraïque dans une mosaïque qu'on peut dire chrétienne par définition et par destination. Étant donné le but spécial poursuivi par le comte Joseph ou par ses émules possibles, — la lutte directe contre l'élément juif local, avec une arrière-pensée probable de propagande chrétienne — l'emploi de l'hébreu, de la langue même de ceux qu'on visait par cette sorte de croisade entreprise sous les espèces de l'architecture, serait tout à fait justifié: rien n'eût été plus propre à faire impression sur l'esprit de ces incorrigibles réfractaires du judaïsme galiléen.

L'hypothèse est fragile, je le reconnais. Elle prendrait un peu plus de solidité, si Cana figurait dans l'énumération des localités où s'était exercée l'activité du comte Joseph. Elle n'y figure pas; mais il faut dire que l'énumération de saint Épiphane n'est pas complète, et que Cana peut être virtuellement comprise dans l'expression dont il se sert à deux reprises : « et autres villes ou villages (καὶ ταῖς ἄλλαις) ». S'il n'y avait que cette objection, on pourrait y répondre en invoquant un autre témoignage qui, bien qu'indirect et beaucoup plus tardif, est de nature à suppléer, néanmoins, au silence ou plutôt au laconisme regrettable de saint Épiphane. Ce témoignage, c'est celui de l'historien byzantin Nicéphore Cal-

liste[1]. Ce compilateur du xiv[e] siècle, se faisant l'écho de la légende qui prévalait de son temps, attribue à sainte Hélène la construction d'une série d'églises dont beaucoup, bien certainement, ne sont pas l'œuvre personnelle de la mère de Constantin : l'Anastasis et le Cranion, sur le lieu de la Passion, à Jérusalem; l'église de la Nativité, à Bethléem, de l'Ascension sur le Mont des Oliviers; celle de la Vierge, à Gethsemani; celle des Pasteurs; celle de Béthanie; celle de Saint-Jean-Baptiste sur les bords du Jourdain; celle d'Elie le Thesbite sur la montagne. Puis, en Galilée, sur les bords du lac de Tibériade, c'est toujours sainte Hélène qui aurait construit : l'église du Dôdekatrônon, au lieu où Jésus rassasia de pain 4.000 hommes, et d'autres sur les principaux points de la région de Kapharnaoum signalés par des souvenirs évangéliques; une église à Tibériade même; une autre sur le Thabor; une autre à Nazareth; enfin, *une autre à Cana de Galilée*[2].

On remarquera que, parmi ces églises de Galilée mises à l'actif de sainte Hélène, plusieurs concordent avec celles dues à l'initiative du comte Joseph, qui devait s'exercer précisément à la même époque et dans cette même région. La liste de Nicéphore Calliste, ramenée à sa véritable signification historique, pourrait être, en ce qui concerne la Galilée, considérée comme complémentaire de celle de saint Épiphane et, dans ce cas, la prétendue construction par sainte Hélène de l'église de Cana serait, en réalité, à attribuer au comte Joseph et comprise implicitement dans les *etc., etc.* de saint Épiphane.

Nous voilà donc ramenés à l'idée dont j'ai déjà discuté le fort et le faible. Je n'ose conclure d'une façon ferme; je laisse à d'autres le soin de peser le pour et le contre. Je me bornerai à ajouter que, dans l'hypothèse d'une origine chrétienne de notre mosaïque il y aurait peut-être lieu de tenir compte, pour l'explication du mot énigmatique **TBLH**, de l'existence, dans l'araméen

1. Nicéphore Calliste, collection Migne, t. CXLVI, colonne 113.

2. Κανᾳ δὲ τῆς Γαλιλαίας, ἔνθα ὁ τοῦ Κανανίτου Σίμωνος γάμος ἐγένετο, καὶ ἐξ ἀδήλου βοτρύων οἶνος ἐπηγάζετο, οἶκον ἱερὸν ἐδείματο ἕτερον.

chrétien, d'un mot similaire, sinon congénère, טבליתא, *tablîta*, signifiant « autel » (proprement la *table* de l'autel).

Les deux autres interprétations dont j'ai parlé : soit *tabula*, désignant la mosaïque elle-même, soit « baptistère », demeurent toujours possibles ; cette dernière même prendrait un caractère particulièrement intéressant si nous avions vraiment affaire à une église et non pas à une synagogue.

Pour arriver à une solution satisfaisante du problème, nous aurions besoin de deux données préalables qui nous manquent. Kefr Kenna représente-t-il, oui ou non, la Cana de l'Évangile? Les restes de l'édifice antique dans le sol duquel a été découverte la mosaïque sont-ils suffisamment significatifs pour permettre de reconnaître s'ils appartiennent à une synagogue ou à une église?

Pour la première question, la question topographique, je ne saurais rien ajouter à toutes les dissertations contradictoires dont elle a été jusqu'ici l'objet; et c'est plutôt, à l'inverse, la solution même du point spécial que nous cherchons qui pourrait aider à la trancher.

Pour la seconde question, la question archéologique, je n'ai encore que des renseignements insuffisants. Ils ne sont pas, néanmoins, dénués d'une certaine valeur, et je crois utile de les consigner ici, toute réserve faite, d'ailleurs, sur le résultat des investigations plus précises qui, espérons-le, pourront être faites ultérieurement sur place. Je les dois à une obligeante communication du P. Paul de Saint-Aignan, qui ne m'est parvenue qu'après l'achèvement des pages précédentes. Il a bien voulu m'envoyer un croquis des lieux, avec quelques intéressantes explications que je résumerai aussi exactement que possible en les commentant[1].

Un premier coup d'œil jeté sur ce croquis semble indiquer l'existence de trois églises d'époques différentes, régulièrement orientées, inscrites en quelque sorte, l'une dans l'autre, et formées par le rétrécissement successif de l'édifice primitif. G est la chapelle actuelle, édifiée par les Franciscains, à l'intérieur d'une

1. Voir la gravure donnée plus loin, p. 360. Pour plus de clarté, j'ai cru devoir introduire dans le plan de nombreuses lettres de référence.

église plus vaste (J) qui, visiblement retouchée par les Croisés mais semblant être cependant antérieure à eux, est englobée elle-même dans l'édifice primitif de dimensions beaucoup plus considérables (K, K', K''). Je me hâte de dire que le tracé de ce dernier est, en très grande partie, hypothétique[1] et basé sur l'existence de vestiges épars, sur l'interprétation desquels on peut hésiter; l'abside K, notamment, est, je crois bien, purement conjecturale; si son existence, avec l'orientation normale à l'est, se confirme, elle ferait fortement pencher la balance en faveur de l'orgine chrétienne de la mosaïque.

La présence de fragments de mosaïque, constatée au point R, dans le périmètre de J, et au point S, en dehors de ce périmètre, par conséquent dans le périmètre supposé de K, est un fait très important, si l'on parvient à établir que ces fragments sont contemporains de la mosaïque hébraïque centrale. On remarquera aussi les bases de l'ancienne colonnade L—L', qu'on est tenté de considérer comme marquant une des nefs (trois?) dans lesquelles l'édifice supposé K devait se diviser. On a retrouvé un des chapiteaux de ces colonnes; il est, paraît-il, de style corinthien et de bonne facture.

J'arrive à la découverte de la mosaïque hébraïque qui se trouve en Q, c'est-à-dire dans la partie à peu près centrale de cet ensemble, — la chapelle actuelle G et l'édifice intermédiaire J paraissant, en somme, avoir été établis dans ce qui serait la nef médiane de la grande église supposée K. La fouille qui amena cette découverte fut commencée à la hauteur de l'autel actuel O, à un endroit où l'on avait remarqué autrefois les restes d'un mur ancien. On dégagea les assises subsistantes de celui-ci et, à une profondeur de $1^{m},50$ environ, on rencontra le seuil d'une porte qui devait donner accès à une sorte de crypte s'étendant vers l'ouest. On poursuivit dans cette direction et, vers le point P, on trouva, au milieu d'une sorte de chambre, « *une urne*, *ou plutôt un assez large bassin* », probablement en pierre, bien que la

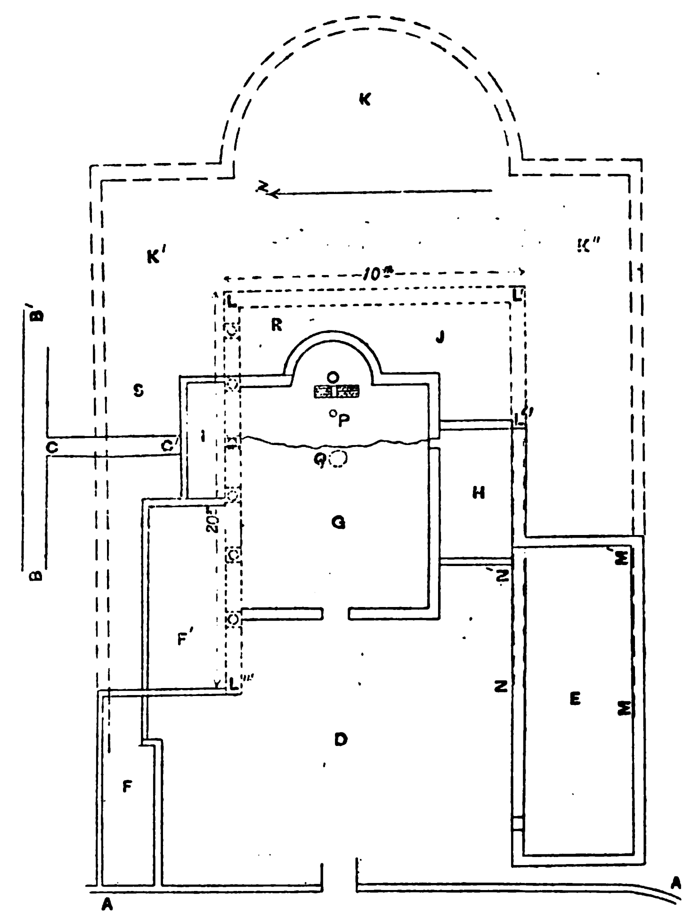
1. Il repose surtout sur la constatation des deux fragments de murs épais, parallèles, en M-M' et en N-N'.

matière ne soit pas spécifiée. Je n'ai pas besoin d'insister sur l'importance de cet objet pour les diverses questions que j'ai discutées plus haut. Là, dut s'arrêter le déblaiement, par suite de certaines difficultés matérielles. On se contenta, jusqu'à nouvel ordre, de pratiquer un sondage un peu plus à l'ouest, vers le point Q; c'est là qu'on eut la chance de tomber justement sur la mosaïque hébraïque qui fait l'objet de cette étude.

Tel est l'état actuel des recherches sous le rapport archéologique. Il serait bien vivement à désirer qu'elles fussent reprises le plus tôt possible et poussées méthodiquement.

J'ajouterai que, lors des travaux de construction entrepris il y a une vingtaine d'années (dans la région de E, je suppose), on avait trouvé un linteau de porte sculpté, avec des feuilles de vigne et des raisins; il a malheureusement disparu. Ce motif de décoration pourrait aussi bien avoir appartenu à une synagogue qu'à une église; la question, de ce chef encore, reste donc en suspens. Il en est de même de la décoration d'un autre linteau sculpté dont l'existence au même lieu est attestée au XVIIe siècle par un document que me signale le P. Paul de Saint-Aignan. Le P. Mariano Morone da Maleo[1], qui, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le montrer ailleurs à plusieurs reprises[2], était si remarquablement informé sur l'archéologie de la Terre Sainte, dit avoir vu, sculptés, au-dessus d'une porte, à l'entrée de l'ancienne église, en ruines, de Kefr Kenna, trois vases dans lesquels il veut reconnaître, bien entendu, les hydries des noces de Cana[3]. Il est inutile de faire observer que ce motif des vases appartient également en commun à la décoration symbolique de l'art juif et de l'art chrétien.

1. *Terra Santa nuovamente illustrata*, I, p. 362.
2. Par exemple, dans mes *Archaeological Researches in Palestine*, vol. I, p. 6.
3. « Come anche nell'intrare notai sopra una porta tre hidrie scolpite nella pietra viva in memoria del miracolo qui operato ».



Plan montrant la position de la mosaïque hébraïque de Kefr Kenna.

A-A', rue.
B-B', ruelle.
C-C', ruelle.
D, cour du couvent franciscain.
E, petit couvent actuel.
F, école.
F', autre école.
G, chapelle actuelle construite par les Franciscains.
H, sacristie.
I, arrière-sacristie.
J, restes d'une église plus ancienne.
K K' K", plan hypothétique de l'édifice primitif, réduit successivement aux dimensions de J et de G.
L, L', L", murs de cette ancienne église.
L-L'", colonnade ancienne.
M-M', restes d'un mur très épais, avec porte latérale.
N-N', autre mur épais, d'appareil moins soigné
O, entrée primitive de la crypte, sous l'autel de la chapelle actuelle.
P, bassin de purification ou baptistère?
Q, mosaïque avec inscription hébraïque.
R et S, fragments isolés de pavements de mosaïques.

Les lignes — — — — — — — — indiquent le tracé de l'édifice plus ancien; les lignes - - - - - - - indiquent le tracé hypothétique de l'édifice primitif, beaucoup plus vaste, selon le P. Paul de Saint-Aignan, d'après les diverses données recueillies par lui.

§ 66

Lecture rectifiée des inscriptions n°s 2245, 2146 et 2009 de Waddington.

I

Sur la foi d'une certaine inscription grecque, du Haurân, telle que l'avait copiée et lue Waddington, j'avais été amené, il y a quelques années[1], à me demander si le *waw* final qui caractérise tant de noms propres nabatéens n'aurait pas été, au moins sur certains points et à une certaine époque, prononcé *o* ou *ô*, plutôt que *oû*. Je crois aujourd'hui que cette induction doit être écartée, le fait matériel sur lequel elle s'appuyait n'existant pas en réalité et la lecture de Waddington, que j'avais acceptée alors les yeux fermés, étant très probablement erronée, comme je vais essayer de le montrer. La question est assez importante, par les conséquences qu'elle semblait entraîner, pour être examinée de près.

Il s'agit d'une incription de trois lignes, *incomplète au commencement*, relevée par Waddington (*op.*, n°s 2245) dans une écurie de Bousân, l'antique Bosana, en Batanée. Le texte était encadré. Voici la copie figurée de Waddington :

```
      |ΙШΝΑΝΕΝΕШϹΑΝΟΥΑΒШΜΕΡΟϹΤΡΙ|ΤΟΝ
ς ˥ C |ΔШΔΕΚΑΤΟΝΚΕϹΑΒΑШΝΑΚΝΑΚΙШ|
      |ΤΡΙΤΟΝΔШΔΕΚΑΤΟΝΚΕϹΑΒΑШΕΚ |ΤΟΝ
```

Il a lu et restitué ainsi :

[Τὸ μνημεῖον ἐκ τῶν ἰδ]ίων ἀνενέωσαν Ουαβὼ μέρος τρίτον δωδέκατον, κὲ Σαβαὼ Νακνακίω τρίτον δωδέκατον, κὲ Σαβαώ ἕκτον. [Ἔτους] ς˥σ'.

Selon Waddington, cette inscription, datée de l'an 401 J.-C., serait relative à un édifice (vraisemblablement funéraire) construit (ou plutôt reconstruit) à frais communs par trois personnes,

1. *Rec. d'Arch. Orient.*, II, p. 12.

dont les deux premières auraient contribué chacune pour trois douzièmes et la troisième pour six douzièmes.

Si l'on accepte la restitution de Waddington il faut considérer avec lui les trois noms nabatéens Οὐαβώ, Σαβαὼ Νακνακίω et Σαβαώ, comme étant les sujets du verbe ἀνενέωσαν, « ont renouvelé » et, partant, comme des nominatifs à accentuer, ainsi qu'il le fait logiquement, sur la dernière voyelle ώ, laquelle dès lors, chose jusqu'ici sans exemple, représenterait à nu, et sans désinence grecque, la terminaison nabatéenne originale. C'est justement ce point, sur lequel j'ai partagé l'illusion de Waddington, qui me paraît aujourd'hui tout à fait contestable. Je suis d'avis qu'il faut ici rentrer dans les analogies générales de l'épigraphie gréco-syrienne et considérer ces trois noms comme de simples datifs : Οὐάβῳ, Σαβάῳ Νακνακίῳ et Σαβάῳ, dérivés des nominatifs réguliers et ordinaires : Οὐᾶβος, Σάβαος, Νακνάκιος. L'inscription, mutilée au début, devait se composer de deux parties dans chacune desquelles les noms des trois personnages se trouvaient répétés ; je l'imagine comme étant à peu près conçue ainsi :

[Οὐάβος[1] (ou Οὐᾶβος) κὲ Σάβαος Νακνάκιος κὲ Σάβαός τοῦτο τὸ μνημεῖον ἐκ τῶν ἰδ]ίων ανενέωσαν · Οὐάβῳ μέρος τρίτον δωδέκατον, κὲ Σαβάῳ Νακνακίῳ τρίτον δωδέκατον, κὲ Σαβάῳ ἕκτον, etc.

C'est-à-dire :

[Ouabos, Sabaos Naknukios et Sabaos] ont renouvelé [ce sépulcre]. — A Ouabos (appartient[2]) une part de trois douzièmes ; à Sabaos Naknakios, de trois douzièmes, et à Sabaos, de six ; etc...

On obtient ainsi, sans parler du point spécial qui fait l'objet de cette note, une conception assurément plus rationnelle. Avec l'interprétation de Waddington, il fallait admettre, en effet, que le verbe ἀνενέωσαν avait deux régimes, d'abord μνημεῖον, puis μέρος faisant une sorte d'apposition assez gauchement amenée, c'est-à-dire que les chiffres fractionnaires n'auraient exprimé, comme le

1. Dans cette première partie, les noms étaient peut-être suivis de leur, ou de leurs patronymiques.
2. Sous entendu un verbe tel que διαφέρει (cf. n° 2258).

veut Waddington, que la part contributive des trois personnes dans les frais de réfection du sépulcre. Il est beaucoup plus naturel et plus conforme aux précédents épigraphiques de la région, de voir dans ces chiffres les parts de possession dans le sépulcre et non les quotes-parts de dépense.

Cette façon de s'exprimer : $\frac{3}{12} + \frac{3}{12} + \frac{6}{12}$, ne serait-elle pas d'ailleurs, étrange s'il s'agissait de quotes-parts de dépense? Pourquoi, dans ce cas, ne pas avoir dit tout bonnement : $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{2}$ (ou, à la rigueur, $\frac{2}{4}$)? Le plus simple même — et d'ordinaire c'est ainsi qu'il est procédé en épigraphie — eût été d'indiquer le chiffre réel des sommes respectivement dépensées par les trois personnages. La chose est, au contraire, parfaitement justifiée s'il s'agit d'un certain tout divisible en 12 parties fixes et préexistantes. Cette estimation théorique de la possession ou de la propriété, sur le pied de $\frac{12}{12}$ rappelle singulièrement la convention romaine de l'*as testamenti* et de l'*as* foncier divisible en 12 *unciæ* normales, et elle en dérive peut-être.

J'ajouterai que j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion, soit dans ce *Recueil*, soit dans mes *Études d'Archéologie Orientale*, de signaler chez les populations syrienne de l'antiquité, notamment chez les Palmyréniens et les Nabatéens, cette habitude d'attribuer des parts, exactement définies, à diverses personnes, dans les grands tombeaux de famille. Qu'il me soit permis d'en introduire ici un nouvel exemple qui a l'avantage de nous montrer précisément le mot μέρος employé dans le sens propre de partie du tombeau et non de quote-part dans les frais de construction de ce tombeau. C'est une inscription grecque que M. Chabot[1] a copiée à l'intérieur d'un sépulcre de la nécropole de Balkis, sur la rive droite de l'Euphrate, et dont il donne la transcription suivante :

1. *Journal Asiatique*, sept.-oct. 1900, p. 280.

TOMNHMA
ZHNωNOC
XωPICTOY
APICTЄ
MЄPCOY

Il y reconnaît, avec raison, l'inscription générale du monument (qui contient diverses autres épitaphies individuelles)[1]; c'est ce que montrent clairement les deux premières lignes. Mais comment doit-on lire et comprendre les trois dernières laissées sans explication? J'ai été amené, il y qelque temps à traiter ce petit problème à l'École des Hautes-Études[2] et j'ai proposé alors de l'ensemble de ce texte assez obscur au premier abord, la lecture suivante :

Τὸ μνῆμα Ζήνωνος, χωρὶς τοῦ ἀριστε[ροῦ] μέρ(ους).

Ce tombeau appartient à Zénon, à l'exception de la partie de gauche.

La transposition de MЄPOYC en MЄPCOY est imputable à une inadvertance soit du lapicide, soit du copiste.

Cette explication très simple me paraît être confirmée matériellement par l'aménagement intérieur du sépulcre; on remarquera, en effet, la façon dont est disposée la première salle: seules, les parois de face et de droite, sont occupées par les bustes des défunts et les épitaphes individuelles, y compris celle de Zénon lui-même, ou d'un de ses fils homonyme de son père; la *paroi de gauche*, au contraire, ne contient ni textes, ni sculptures; c'est que cette dernière paroi, comme nous l'apprend notre inscription ainsi comprise, était « réservée », peut-être éventuellement, à quelque bénéficiaire qui n'a pu ou n'a pas cru devoir en

1. Elles contiennent plusieurs noms nouveaux et curieux sur lesquels je reviendrai à une autre occasion. Je me contenterai de dire aujourd'hui qu'il faut peut-être, dans l'épigraphe très embrouillée A *b*, dégager le nom de Αντιγόνα.

2. Conférence du 19 janvier 1901. Quelque temps plus tard, dans une note insérée à la fin du cahier de janvier-février du *Journal Asiatique*, M. S. Fraenkel a proposé la même lecture pour les deux derniers mots, sans élucider, du reste, la question d'ensemble.

tirer parti, comme l'avaient fait Zénon et les membres de sa famille pour les deux parois qui leur revenaient de droit.

II

Les mêmes observations générales me semblent être applicables à une autre inscription du Haurân[1], n° 2146, que Waddington rapproche avec raison de son n° 2245 pour le système de numération. Là encore, nous avons des noms propres suivis du mot μέρος et des chiffres fractionnaires, qui sont exprimés cette fois en lettres numériques, et qui indiquent, comme toujours, à mon avis, des parts de propriété et nos des quotes-parts dans les frais d'établissement. Seulement, la construction grammaticale est autre; les noms sont, sans conteste, au nominatif; mais il faut sous-entendre, selon moi, un verbe ayant le sens de « posséder ».

La lecture intégrale de cette inscription présente des difficultés sérieuses dont la science épigraphique, pourtant si éprouvée, de Waddington n'a pu avoir raison. Il ne sera donc pas hors de propos de la reprendre et de voir si ces difficultés sont vraiment insolubles. Je donnerai, d'abord, la transcription figurée et la lecture de Waddington :

ΟΙΚΟ.....ΟΙΟΚЄΚΑϹ
ΜЄΝΟΝΚΑΛΛЄЄΠΑΝΤ
ΔΜΑΝΑΝΔΡЄϹΑΡΙϹΤΟΙ
ΠΑΤΡΟϹΟΥΛΑΘΟΝ ΓΕ Φ
ΤΜΑѠΝsΑΒΟΥΡΙΟϹΑΡΧЄΛΑΟΥ
ΜЄΡΟϹΓΙΒΑΡΧЄΛΑΟϹΗΡΑΚΛΙΟΥ
ΜЄΡΟϹΓΙΒ·ϹΑΒΙΝΟϹΜΑΞΙΜΟΥ

Οἶκο[ν....]οιο κεκασμένον κάλλε[ϊ] παντ[ὶ] δ(εῖ)μαν ἄνδρες ἄριστοι πατρὸς ....'Αβούριος 'Αρχελάου μέρος γιβ'. Αρχέλαος 'Ηρακλίου μέρος γιβ'. Σαβῖνος Μαξίμου.

1. De Chaqqa, en Batanée.

Waddington a bien reconnu que les lettres ΓΙΒ, répétées deux fois, sont une notation, dans un système, jusqu'alors sans exemple, de la fraction $\frac{3}{12}$, et il a justifié cette façon de voir par la comparaison avec son n° 2245. Nous avons donc encore ici affaire à une possession en commun, et divisée également en $\frac{12}{12}$. Deux parts seulement de $\frac{3}{12}$ chaque, sont déterminées ; les autres $\frac{6}{12}$ restent indéterminés ; nous chercherons tout à l'heure comment rendre compte de ce dernier fait. Waddington dit qu'il ne saurait expliquer les lettres qui suivent le mot πατρός.

Il convient, au préalable, de constater, sinon que l'inscription est rigoureusement métrique, du moins qu'elle affecte une tournure et emploie des formes et des expressions poétiques dans la première partie. A la ligne 1, le mot détruit qui suit οἶκο[ν] était un génitif poétique se terminant en οιο = ου, et définissant la nature, ou peut-être même l'appartenance, de l'édifice, tombeau ou autre. Cela posé, je propose de lire et de comprendre ainsi le passage qui a résisté aux efforts de Waddington :

πατρὸς οὐ λαθόντε[ς[1] ἐ]φ[ε]τμάων ·

n'ayant pas oublié les recommandations de leur père.

Il résulte de là que les ἄνδρες ἄριστοι, auteurs de la construction, ne sauraient être les personnages mentionnés dans la suite du texte, puisque ceux-ci ont chacun son père respectif, à savoir : Archelaüs, Heraclius et Maximus. Les fractions afférentes aux noms des deux premiers ne peuvent donc pas indiquer, ici non plus, leurs quotes-parts dans les frais d'une construction, qu'ils n'ont pas faite, mais seulement leurs parts de possession. A quel

1. Du verbe poétique λήθω, aor. ἔλαθον, employé avec la valeur du moyen. Il semble qu'il y ait là quelque réminiscence homérique : Θέτις δ' οὐ λήθετ' ἐφετμέων παιδὸς ἑοῦ. « Thétis n'avait pas oublié la recommandation de son fils ». (*Iliade*, I, 495.)

titre pouvaient-ils avoir des droits sur le οἶκος — très probablement un tombeau édifié par d'autres qu'eux? Il est à présumer que c'est en vertu de dispositions testamentaires (ἐφετμαί) du défunt auxquelles l'inscription fait nettement allusion; celui-ci avait dû recommander à ses enfants d'attribuer aux deux bénéficiaires une *moitié* du tombeau ($\frac{3}{12} + \frac{3}{12} = \frac{6}{12}$). L'autre moitié, dont il n'est pas parlé — si l'inscription est complète — restait implicitement au défunt et à ses propres enfants. Le tout pourrait s'entendre à peu près de cette façon :

Des hommes excellents ont construit cette maison de..., avec sa décoration de toute beauté, sans oublier les recommandations de leur père : Abourios fils d'Archelaüs (a) une part de $\frac{3}{12}$; Archelaüs, fils d'Heraclius, une part de $\frac{3}{12}$. — Sabinus, fils de Maximus.

On pourrait supposer que l'inscription est incomplète et que le nom de Σαβῖνος Μαξίμου était lui aussi suivi de μέρος γιϐ′ $= \frac{3}{12}$, ou même ϛιϐ′ $= \frac{6}{12}$, ce qui, avec les deux $\frac{3}{12}$ déjà énoncés, ferait la totalité des $\frac{12}{12}$. Mais Waddington n'indique pas de lacune dans sa copie et dit que le texte est encadré — ce qui tendrait à faire croire qu'il est à peu près complet dans sa teneur actuelle. Dans ce cas, Sabinus, fils de Maximus, serait simplement le nom de l'architecte, qui figure souvent à la fin de ce genre d'inscription ; à moins qu'on ne préfère y voir le nom du défunt. Quoi qu'il en soit, je pense que le nom et le patronymique sont identiques à ceux qui apparaissent au n° 2008 et que Waddington a lus : Σαβῖνος Ματίμου; je propose de corriger ici sa copie et sa lecture MATIMOY — nom peu vraisemblable — en MAΞIMOY.

III

Le Haurân nous a fourni une troisième inscription qu'il convient de rapprocher des précédentes; c'est le n° 2009, copié également par Waddington à Salkhad, en pleine Nabatène. Cette

fois, il s'agit, semble-t-il, d'un texte d'origine chrétienne, si tant est, cependant, que le signe par lequel il débute soit bien une croix, comme le pense Waddington et non par une lettre, ce qui ne serait peut-être pas impossible. Ce texte est malheureusement très fruste et plein d'obscurités que je n'ai pas réussi à dissiper entièrement. Je crois, pourtant, qu'on peut arriver, au moins, à faire un peu plus de lumière sur certains points. Il y est évidemment question d'un tombeau (μνημεῖον), divisé en parts (μέρος) inégales (τέταρτον, τρίτον) entre plusieurs familles. Les noms des portionnaires sont construits au datif comme dans l'inscription n° 2245 telle que j'ai proposé de la lire. On remarquera qu'ici le système des fractions semble être différent; celles-ci n'ont pas le dénominateur commun 12, mais des dénominateurs variables : $\frac{1}{4}$ et $\frac{1}{3}$, ce qui, dans la convention *assarienne* de $\frac{12}{12}$, aurait donné : $\frac{3}{12}$ et $\frac{4}{12}$. Cette divergence est peut-être attribuable à une différence d'époque, si l'inscription est réellement d'origine chrétienne, ou bien au fait que, comme nous le verrons, il ne s'agit pas de la répartition de la totalité du tombeau, mais seulement de la subdivision d'une certaine partie de ce tombeau.

Quoi qu'il en soit, voici la transcription et la lecture de Waddington :

1 ✝ ЄICINTOMЄ · OCIOΥ ·
2 NIIOΥTOΥMNHMIOΥOΥ
3 TOCTOICTωNKAVΞITOΥ
4 NЄOOCTЄTAPTωNCΥIΔI
5 KAITOICTON//NOMOΥMЄ
6 POCTPITONKAIΥMIΛOCЄIN ,
7 ΥIωNONNOΥKAIΥIOIBP·A

✝ Εἰσὶν τὸ μέ[ρ]ος.......ιου τοῦ μνημίου οὗτος τοῖς τῶν Καυξίτου [μέρ]ος τέταρτ[ον]..... καὶ τοῖς τον ..νομου μέρος τρίτον καὶ.......υἱῷ Νόννου καὶ υἱ[ῷ] Βρ.α..

Je proposerai tout d'abord, lignes 2-3, de lire, non pas οὗτος, impossible à construire d'une façon plausible, mais οὗτος = οὕτως « ainsi », en tenant compte de la confusion, si fréquente dans l'orthographe gréco-hauranienne, de ο et ω, confusion dont notre inscription elle-même nous offre deux exemples patents : τέταρτων pour τέταρτον (l. 4), et τοῖς τὸν pour τοῖς τῶν (l. 5). Cette restitution, pleinement autorisée, donne aussitôt au texte une assiette qui lui manquait ; il faut le considérer comme se divisant en deux parties, avec un point en haut après οὕτως : « ce tombeau se partage *ainsi* : ». — Suit alors l'énumération détaillée.

Au début, εἰσὶν τὸ μέρος est inexplicable grammaticalement. Je soupçonne que la leçon de la copie ЄΙСΙΝ cache autre chose ; peut-être quelque verbe à l'infinitif ? La correction ἔ(χε)ιν serait assez paléographique, et formerait avec οὕτως un idiotisme grec bien connu et en situation ici : « se comporter », comme on dit en style notarié en parlant des dispositions d'un immeuble. La tournure à l'infinitif absolu peut s'employer dans les clauses prescriptives ; et nous verrons tout à l'heure, grâce à une nouvelle correction, un autre infinitif apparaître dans des conditions analogues, comme un pendant de celui-là.

Aux lignes 1-2, après τό μέρος, on serait tenté de restituer quelque chose comme (τ)οῦ [ἐνα]ν(τ)ίου τοῦ μνημίου ; mais j'avoue que ce mot n'est pas satisfaisant et qu'une telle façon de dire : « la partie du devant du sépulcre » ne laisserait pas d'être singulière. Ce qui est sûr, c'est que ce n'est pas la totalité, mais seulement une certaine partie (μέρος) de ce sépulcre qui est elle-même répartie (μέρος) entre les personnes dont l'énumération suit ; par exemple un étage, une salle, le haut, le bas, etc.[1]. Peut-être : τὸ | μέρος | (τ)ὸ | ὑ... | τούτου | μνημίου, ou peut peut-être mieux (τ)ὸ ὕ[περθε][2],

1. Ou un côté, avec indication de l'orientation, comme dans les inscriptions du Tombeau de Diogène que j'ai étudiées plus haut, p. 122.

2. Cf. pour cette expression, mes observations sur une épitaphe bilingue de Palmyre, *Rec. d'arch. or.*, III, p. 160. On pourrait, au contraire, songer à restituer : (τ)οῦ ὑ[π](ογ)ίου τοῦ μνημίου. Il s'agirait alors de l'hypogée, de la partie souterraine du sépulcre. Dans cet ordre d'idées, (τ)οῦ [ἄ]ν(τρ)ου τοῦ μνημίου répondrait mieux aux données paléographiques de la copie ; mais il faudrait avoir des exemples pour justifier l'emploi de ἄντρον au sens d'hypogée.

ou ὕπαιθα, τοῦ μνημίου. A ce compte, on pourrait donc entendre à peu près ainsi l'ensemble de cette première phrase : « la partie.... de ce sépulcre (doit) se comporter comme suit : »

L'expression deux fois répétée, τοῖς τῶν et τοῖς τ(ῶ)ν, désigne les membres de deux familles différentes ; elle est fréquente dans l'épigraphie grecque du Haurân ; elle doit être particulièrement rapprochée de celle qui apparaît au n° 2258 : [τὸ] μνημῖον διαφέρει τοῖς τῶν Δαμμαίας καὶ, etc... La lecture du premier nom propre Καυξίτου m'inspire de grands doutes ; plusieurs restitutions sont possibles, mais aucune ne s'impose assez pour que je risque une conjecture. Quant au second nom propre mutilé au commencement, ..νομου, on pourrait songer à ['Αν]όμου, ['Αν]άμου ; mais la lacune marquée est de deux lettres et non d'une ; aussi préférerais-je restituer [Εὐ]νόμου, nom assez répandu dans l'onomastique gréco-hauranienne.

Que faire des caractères CΥΙΔΙ à la fin de la ligne 4? Je ne le vois guère. Si la restitution n'était pas si arbitraire, on pourrait vouloir chercher là les débris déformés de δωδέκατον, ce qui nous ferait rentrer dans le système usuel de la division en $\frac{12}{12}$; la première famille aurait eu, alors, $\frac{4}{12}$ (τέταρτον δωδέκατον) ; la seconde $\frac{3}{12}$ (τρίτον avec δωδέκατον sous-entendu comme au n° 2146, où il y a ἕκτον tout court). Mais je n'ose m'arrêter à cette conjecture ; le plus sage est peut-être, en laissant de côté, jusqu'à meilleur avis, le groupe énigmatique CΥΙΔΙ, d'accepter le texte dans sa teneur apparente et d'admettre que la part de la première famille était de $\frac{1}{4}$, celle de la seconde de $\frac{1}{3}$.

La fin de la ligne : ΥΜΙΛΟCЄΙΝ est tout à fait déroutante à première vue, et Waddington l'a laissée prudemment en blanc dans sa lecture. Je propose de dégager des six dernières lettres du groupe le mot (δ)όσειν = δώσειν, infinitif futur de δίδωμι (toujours avec le changement usuel de ο et ω) ; cet infinitif serait mû

par la même force prescriptive que ἔχειν au début de l'inscription. C'est une nouvelle clause venant s'ajouter aux deux autres : « et (ils devront) donner au fils de Nonnus et au fils de... » Le nom du père du second personnage est lu par Waddington : Βρ.α.., éléments qui ne s'intègrent à aucun nom propre de forme satisfaisante. Je préférerais, en tablant sur sa copie matérielle ΙΒΡ·Α[1], lire (ΓΕ)Ρ[Μ]Α[ΝΟΥ]; Γερμανός est très fréquent dans l'onomastique gréco-hauranienne. Il est plus que probable que l'inscription se poursuivait en une ou plusieurs lignes où se trouvait définie la part qui devait être attribuée au fils de Nonnus et au fils de Germanus. Après la grande répartition faite préalablement entre les deux familles (soit $\frac{1}{4} + \frac{1}{3}$, soit, dans l'autre hypothèse moins probable, $\frac{4}{12} + \frac{3}{12}$), il restait encore, en effet, une part disponible de $\frac{5}{12}$. Je ne saurais dire, par exemple, si cette dernière attribution était prélevée sur la masse, ou si elle était à la charge exclusive de la seconde famille, celle des Eunomos; si celle-ci avait le tiers, tandis que celle des Kauxitos (?) n'avait que le quart, elle était avantagée, et il eût été assez juste que sa part propre fût grevée de la servitude stipulée en faveur du fils de Nonnus et du fils de Germanus.

Je crois être dans le vrai en dégageant, comme je l'ai fait, (δώ)σειν du groupe ΥΜΙΛΟϹЄΙΝ. Mais il faudrait encore rendre compte des trois premiers caractères. Graphiquement, les éléments ΥΜΙ rappellent quelque peu le groupe si obscur ϹΥΙΔΙ qui termine la ligne 4; mais ce rapprochement ne nous avance guère; d'ailleurs, le contexte y répugne. Faudrait-il lire, à la ligne 6 : (ἀντ)ι(δώ)σειν « donner en équivalent »? ou, peut-être mieux encore : (ἐπ)ι(δώ)σειν, « donner en outre »? Il se pourrait

1. C'est à tort que Waddington semble rapporter l'élément Ι au mot précédent : δι[ῷ]; ΥΙΟ = ΥΙω, doit être considéré comme complet en soi, car il ne saurait être naturellement question, à cette époque, de *iota* adscrit, et l'élément Ι doit être reporté au commencement du nom propre qui suit.

alors que dans le groupe CΥΙΔΙ de la ligne 4 se cachât une expression indiquant que la part des Kauxitos (?), part moindre que celle des Eunomos, leur était intégralement attribuée, sans la réserve au profit de tiers qui frappait exclusivement la part, plus grande, des Eunomos.

§ 67

Nouvelles observations sur la mosaïque hébraïque de Kefr Kenna[1].

Grâce à l'obligeance du P. Prosper et du P. Léonard d'Estaires, je viens de recevoir un excellent calque de l'inscription hébraïque que j'ai étudiée plus haut (p. 345). On en trouvera la reproduction à la planche II, B, à côté de celle (A) exécutée d'après la photographie directe, laquelle laissait beaucoup à désirer.

Nous sommes en mesure d'évaluer maintenant les dimensions du texte : la longueur maxima de la partie conservée est de 0^{m},85, les lettres ont en moyenne 0^{m},05 de hauteur.

Le calque vérifie pleinement le déchiffrement que j'avais proposé, notamment sur certains points où l'on pouvait éprouver des doutes; il confirme, entre autres, les lectures : בנוי (l. 2); טבלה (l. 3); תהי להון (l. 4); ברכתה (l. 8). Le patronymique de la l. 2 semble être plutôt בר בוטה que בר ביטה.

Au dessous de la quatrième ligne, on distingue trois lettres qui étaient invisibles sur la photographie; la première, mutilée, est peut-être le reste d'un *aleph*, ce qui, avec les deux suivantes, parfaitement conservées, nous donnerait le mot [א]מן, *amen*. Ce mot, placé comme il l'est, isolé au bas de la première colonne, pourrait être une clausule indiquant que l'inscription se composait de deux parties au moins, la seconde partie commençant à la colonne suivante.

Ce calque permet, ce que nous ne pouvions pas faire avec sûreté, de juger de la paléographie du texte, qui est intéressante

1. Cf. la communication que j'ai faite à l'Académie des Inscriptions, séance du 6 décembre 1901.

pour l'histoire de l'écriture hébraïque. Les caractères sont grassement et nettement tracés. Entre autres particularités, on remarquera que le *he* ne se distingue en aucune façon du *heth*, contrairement à ce que l'on constate dans l'alphabet des ossuaires, par exemple. Par contre, le *daleth* et le *rech* sont soigneusement différenciés; il n'y a, sur ce point, qu'une exception; dans le mot הדה à la ligne 3; et, encore, n'est-il pas prouvé que cette anomalie unique ne soit pas le résultat de quelque imperfection du calque, ou de quelque accident subi par la mosaïque. C'est certainement pour l'une ou l'autre de ces causes que, parfois, la forme du *taw*, dépourvu de son petit trait en retour à gauche, semble être identique à celle du *he* ou du *heth*.

Entre temps, MM. D. H. Müller et Sellin ont publié sur cette inscription un travail[1] que je n'ai pas réussi à me procurer, ne sachant chez quel libraire il a été édité[2]; je ne le connais que par un compte-rendu de M. Halévy[3] qui, plus favorisé que moi, en a reçu un exemplaire.

Voici comment ils lisent les lignes 3-4 :

דעבד תכרה טבלה תחיל בא באב חת...אמן

welcher gemacht hat die Mosaik-Tafeln. Er begann am ersten im (Monat) Ab, vollen[dete]... Amen.

M. Halévy, tout en acceptant en partie cette lecture extraordinaire, propose de rétablir ainsi la l. 4 :

תהולתה באלהה, « louange à Dieu! »

Inutile d'insister. Ces trois savants ont fait absolument fausse route. C'est ce que démontre péremptoirement le nouvel et décisif document que je verse aujourd'hui au débat.

1. D. H. Müller und Sellin, *Die hebräische Mosaikinschrift von Kafr Kenna mit einer Tafel*; Vienne, 1901.

2. J'ignore également la date exacte de cette publication. J'ai tout lieu de penser, cependant, qu'elle est postérieure à ma première communication à l'Académie des Inscriptions (2 nov. 1900, *Comptes-Rendus*, pp. 554-555). Il est regrettable, en ce cas, que MM. D. H. Müller et Sellin n'aient pas eu connaissance de cette note qui donnait déjà la véritable lecture et leur eût, j'aime à croire, permis d'éviter les erreurs si fâcheuses dans lesquelles ils sont tombés.

3. *Revue Sémitique*, 1901, octobre, p. 374 seq.

§ 68.

Un thiase palmyrénien.

M. E. Littmann a copié à Palmyre et vient de publier[1] deux nouvelles inscriptions palmyréniennes qui, chacune en son genre, offrent un intérêt exceptionnel. Elles nous font, en effet, sortir de la banalité de ces menus textes funéraires qui surgissent de tous côtés depuis quelque temps et elles nous permettent de pénétrer plus avant dans la connaissance du panthéon, et aussi, comme je vais essayer de le montrer, du culte sémitiques.

La première inscription, gravée sur un petit autel, a perdu quelques lettres au commencement et à la fin des premières lignes[2]. Voici comment je proposerais de la comprendre, en introduisant dans la transcription et dans la traduction de M. Littmann quelques modifications ou restitutions qui me semblent nécessaires :

1 [בירח] שבט 340[3] עלתא דה [עבדו]
2 [בני כ]רזחא אלן לעגלבול ולמלכבל אל[היהן]
3 ..בֿי בר עתנורי עודו וחגגו בר זבדלה כמרא
4 [ונ]בוזבד בר מלכו מתנֿא ותימו בר עגילו רבבת
5 [ו]מלכו בר ירחבולא חתי וירחבולא בר תימרצו
6 אברוק וזבדבול בר ידיעבל אלהו ועגילו בר
7 נורי זבדבול ומלכו בר מקימו תימעמד

1. *Journal Asiatique*, sept.-oct. 1901, pp. 374-390. Une circonstance accidentelle n'a pas permis à M. Littmann, actuellement en Amérique, de revoir les épreuves de son article dont il avait bien voulu me charger de surveiller l'impression. C'est seulement dans le tirage à part de cet article qu'il a été possible d'introduire les corrections et modifications indiquées par l'auteur; elles ont été reproduites sous forme d'*errata* dans le nº suivant du *Journal Asiatique* (nov.-décembre 1901), et je les ai fait suivre de quelques observations sommaires sur certains points importants que je discute plus en détail dans la présente étude.

2. J'estime que les lacunes initiales sont plus étendues dans le sens vertical que ne l'a supposé M. Littmann et qu'elles descendent, en décroissant, depuis la ligne 1 (4 lettres) jusqu'à et y compris la ligne 5 (1 lettre).

3. Par suite d'une inadvertance (doublon visuel portant sur le ע du mot עלתא) qui n'a pu être corrigée que dans le tirage à part, l'auteur avait transcrit 345 au lieu de 340 (des Séleucides = 28 J. C.).

[Au mois de] Chebat de l'année 340, cet autel [(l')ont fait les membres du *Marziha* (thiase) ci-dénommés, pour 'Aglibol et pour Malakbel [leurs] dieux : ... bai (?), fils de 'Aténoûri, 'Audou; et Haggâgou, fils de Zabdelah, Komara; et Nebozabad, fils de Mâlkou, Mattana; et Taimou, fils de 'Ogèlou, RBBT (?); et Mâlkou, fils de Yarhibôla, Hattaï (?); et Yarhibôla, fils de Taimarșou, ABROUQ (??); et Zabdibôl, fils de Yedi'bel, Albou (?); et 'Ogèlou, fils de Noûrai (?), Zabdibôl; et Mâlkou, fils de Moqîmou, Taimo'amed.

M. Littmann présente sur plusieurs des noms propres, de forme nouvelle ou obscure, de savants commentaires, dont quelques-uns appellent, toutefois, certaines réserves.

Il convient, tout d'abord, de remarquer que, contrairement aux variations admises par l'auteur, le nom de chacun des neuf personnages constituant le groupe des dédicants est, ou devait être invariablement précédé de la conjonction ו « etc. ; il faut en conséquence, rétablir cette lettre au commencement des lignes 4 et 5, d'où elle n'a disparu que par suite de l'ébrèchement de la pierre qui va *decrescendo* de haut en bas. Cette donnée nous permet de trancher la question devant laquelle hésite M. Littmann, au milieu de la ligne 5, et d'adjuger, en toute certitude, le *waw* en litige, non pas à la désinence du nom propre, lequel serait alors חתיו, à la mode nabatéenne, mais bien au commencement du nom propre suivant, celui du 6e personnage du groupe : וירחבולא, « *et* Yarhibôla ». חתי rentre ainsi tout naturellement dans la catégorie si nombreuse des noms palmyréniens terminés en י. La même solution s'impose pour la même alternative qui se reproduit au sujet du nom אברוקו, ou אברוק + ו, à la ligne 6.

— L. 3. A la grande rigueur, la première lettre visible après la cassure pourrait être un כ, ce qui conduirait à restituer le nom, connu à Palmyre : [מל]כי. Mais j'avoue que l'aspect de la lettre rappelle plutôt celui de ב[1].

1. A propos de la lecture hypothétique [כל]בי, M. Littmann compare le nom nouveau Χαλβίων. Cette dernière forme est à ajouter au groupe congénère nabatéo-palmyrénien : Μαλχίων, Ζαβδίων, Αζιζίων. Étant donné qu'on a מלכי, כלבי, זבדי, on pourrait prévoir l'apparition, quelque jour, d'une forme עזיזי (voir, à ce sujet, mes observations plus haut, p. 114, n° 6, et celles qu'elles ont suggérées à Lidzbarski, *Ephem. f. sem. Épigr.* I, p. 218). Cf. מריון, dans la 2e inscription d'Oxford, rapproché de Μαρίων (tyran de Tyr à l'époque d'Hérode, Josèphe, *G. Juive*, I, 12 : 2) par Noeldeke (*ZDMG.*, XXIX, p. 444).

Je salue avec plaisir l'apparition du nom עתנורי, dont la forme confirme matériellement les inductions que j'avais risquées autrefois (*Études d'Archéologie Orientale*, II, p. 96).

— L. 6. Sous le bénéfice de l'observation que je viens de faire plus haut, nous sommes pleinement autorisés à distraire le ו de la désinence du nom אברוק(ו) pour lui assigner le rôle de conjonction. Cela ne contribue pas à éclaircir la forme réelle et l'étymologie de ce nom énigmatique.

Faut-il y voir un congénère du nom palmyrénien ברק[1], bien que cette forme dérivée ne s'explique pas très bien? Faut-il, au contraire, le décomposer en אב + רוק, et, en s'appuyant sur l'un des sens du mot arabe روق « qui tient lieu de », le considérer comme une sorte d'équivalent du nom grec Ἀντίπατρος? En tout cas, le rapprochement fait, en désespoir de cause, par M. Littmann, avec le toponyme hauranien أم رواق doit être écarté; ce toponyme, tout moderne ne peut guère être, en effet, qu'un sobriquet, à la mode arabe, d'une localité où se voient les ruines de quelque ancien édifice : « la mère du portique[2] ».

— L. 7. נורי. S'il était admissible — mais la chose est très douteuse — que la ligne 7 ait, elle aussi, perdu une lettre au commencement, on pourrait penser au nom connu [ב]נורי. Je crois bien, d'ailleurs, avoir déjà rencontré le nom de נורי dans une épitaphe accompagnant un buste funéraire de Palmyre[3] et ainsi conçue :

חבל | זבדבול ב[ר] | חירן נורי

Hélas! Zabdibôl, fils de Hairan (fils de) Noûrai[4].

1. Cf. aussi le n. pr. palm. ברוקא, *R. É. S.*, n. 43.

2. Cf. les toponymes similaires : *Oumm el-'Amoûd* (*el-'Amed*, *el-'Aouâmid*), « la mère des colonnes »; *Oumm ed-Daradj*, « la mère des escaliers »; *Oumm et-Taouâqi*, « la mère des arceaux ». Il est possible que le nom exact soit *Oumm er-Rouâq*, avec l'article qui, dans ces conditions phonétiques, peut échapper facilement à une oreille européenne peu exercée.

3. Présenté pour l'acquisition au Musée de Bruxelles; estampage qui m'a été communiqué en août 1899 par M. Cumont. Je ne saurais dire si le monument a été acquis par cet établissement.

4. L'alternance des noms *Zabdibol* et *Nourai* dans la généalogie pourrait faire supposer qu'il s'agit d'un descendant de la même famille; mais la chose n'est rien moins que sûre.

Les généalogies respectives des neuf personnages sont énoncées avec une régularité remarquable : 1° le nom du personnage (A); 2° le nom de son père (B), précédé du mot « fils »; 3° un troisième nom (C) qui suit immédiatement le patronymique, sans l'intervention d'aucun mot. On admettait généralement jusqu'ici que ce troisième terme (C), ainsi formulé, doit représenter le 2e degré de la généalogie, celui du grand-père, avec omission systématique du mot בר, et constitue une sorte de génitif virtuel, un peu à la manière grecque[1]. Cette habitude paraît être, d'ailleurs, chez les Sémites, plus ancienne qu'on n'aurait pu le supposer; c'est ce que montrent les exemples, chaque jour plus fréquents, fournis par les légendes des cachets israélites archaïques. M. Littmann estime, au contraire, que les noms propres palmyréniens ainsi isolés, ne seraient pas des patronymiques, mais bien des sortes de gentilices; en l'espèce, des noms de tribus. L'explication est ingénieuse et assez séduisante, au premier abord[2]. Toutefois, j'ai peine à m'y rallier; il semble bien me rappeler que, dans certains cas — repétitions de mêmes généalogies, avec le בר tantôt supprimé, tantôt exprimé, ou bien bilingues gréco-palmyréniennes — ces noms ainsi isolés font véritablement fonction de patronymiques et non de gentilices ou d'ethniques. Dans cette dernière occurrence, le palmyrénien a l'habitude de se servir d'expressions *ad hoc* (מן בני, מן פחד, etc.) qui ne laissent prise à aucun doute. Je me bornerai à citer, entre autres, deux exemples assez topiques qui me reviennent à la mémoire.

Un *même personnage* est appelé, sur deux autels offerts par lui, à quelques années de distance : 1° חגגו בר יהיבא בר ירחי; 2° חגגו

1. Dans certains cas, mais pas très assurés, on supposait aussi qu'il pouvait s'agir d'un double nom.

2. M. Littmann a dû y être amené par la considération qu'un de ces noms, dans son inscription, celui de כמרא, apparaît formellement ailleurs comme un nom de tribu : les בני כמרא = φυλὴ τῶν Χομαρηνῶν. Mais on peut répondre à cet argument que *Komara* était, à l'origine, un simple nom de personne, celui de l'ancêtre de la tribu, et que c'est à ce premier titre que ce nom, plus ou moins répandu, figure ici. Cf. כמר, n. pr. m. palm. dans une inscription publiée par Chabot, *J. As.*, 1898, II, p. 76.

בר יהיבא ירחי (voir mes *Études d'Arch. Or.*, II, p. 58 sq.). Nous devrions, en suivant la théorie de M. Littmann, comprendre dans le second cas : « Haggâgou, fils de Yehîba (*de la tribu de*) Yarhai ». La chose pourrait se soutenir, à la rigueur, si l'inscription était isolée; mais le premier monument nous prouve qu'elle n'est pas possible, puisque nous y lisons, en toutes lettres : « Haggâgou, fils de Yehîba, *fils de Yarhai* ». L'indice du patronymique, בר, a donc été intentionnellement omis.

Autre exemple, d'une espèce différente, et qui a l'avantage d'être d'une époque (328 des Séleucides) assez voisine de celle de l'inscription I de M. Littmann. Une bilingue de Palmyre (de Vogüé, *Journ. Asiat.*, 1883, I, p. 243, avec les rectifications que j'ai données dans mes *Études d'Arch. Or.*, II, p. 106[1]), mentionne un certain עזיזו בר ידיעבל ברכי. Ici encore, nous nous retrouvons en face du cas controversé (A fils de B + C), et l'on devrait, d'après la nouvelle théorie, comprendre : « 'Azîzou, fils de Yedî'bel (*de la tribu de*) Barkai » ; mais la suite du texte nous montre clairement que c'est impossible, puisque le nom, incontestable cette fois, de la tribu, suit immédiatement : מבני מתבול, « des Benê-Mattabôl » (φυλῆς Μανθαβωλείων); par conséquent le terme C représente bien le 2° degré de la généalogie, un patronymique et non

1. M. de Vogüé lisait בר כי, [το]ῦ Χαίου, « fils de Kai », nom peu vraisemblable. J'avais proposé de corriger ברכי, nom propre tiré de la racine ברך « bénir » et congénère d'un autre nom palmyrénien בריכי, Βαρείχεις. En outre, acceptant la leçon ΥΧΑΙΟΥ, donnée comme sûre dans la transcription de M. de Vogüé, je supposais un équivalent grec [Βαρ]υχαίου, qui aurait impliqué pour la forme palmyrénienne une vocalisation *Barikai*. Mais le fac-similé héliographique, qui n'existe que dans le tirage à part du travail de M. de Vogüé et dont je n'ai eu connaissance que tout récemment grâce à l'obligeance de M. Chabot, semble prouver, comme celui-ci l'a reconnu avec raison, qu'on peut et qu'il vaut mieux restituer [Βαρ]χαίου, ce qui nous conduit à une vocalisation plus normale ברכי = *Barkai*. Tout en signalant ma correction, M. Lidzbarski (*Handb. N. S. Ep.*, p. 245) croit pouvoir rapprocher ברכי de Βαρκαῖος (corriger Βορκαῖος), dans l'inscription de Waddington, n° 2016; le κ me paraît exclure ce rapprochement et suggère plutôt une forme originale ברקי, apparentée au n. pr. palmyrénien ברק. A remarquer, à propos de cette dernière inscription, que le patronymique de ce Βορκαῖος est vraisemblablement à restituer en Να(τ)άρου (au lieu de Νaταίου) ; pour le nom lui-même, cf. le n. pr. (juif?) identique, Βορκαῖος (Josèphe, *G. J.*, II, 19 : 3).

un ethnique, et il faut traduire : « (fils de) Barkai » ([Βαρ]χαίου).

On remarquera incidemment, à propos du rapprochement fait par M. Littmann entre les noms מתנא et מתבול = מתנבול (Μαθθαϐωλίων), cette curieuse variante Μανθαϐωλείων[1], où le *n* radical remplace la réduplication du *t*.

J'arrive, maintenant, à la partie la plus difficile et aussi, la plus importante de l'inscription : la lacune intervenant entre les lignes 1-2. Mais, préalablement, je ferai observer qu'à la fin de la ligne 2, les restitutions אל[היא טביא] « dieux bons », ou אל[הי תדמר] « dieux de Palmyre », restitutions auxquelles pense M. Littmann, semblent être matériellement trop longues; c'est ce qui m'a engagé à proposer אל[היהן]. La même objection matérielle doit nous faire écarter les restitutions : [וחמנא דנה] « et ce cippe solaire », à la fin de la ligne 1, et [עבד מ]ר[ות]א אלן « ont fait ces seigneurs », au commencement de la ligne 2. M. Littmann reconnaît lui-même, d'ailleurs, tout le premier, que le sens ainsi obtenu est loin d'être irréprochable; sans compter qu'il faut faire violence à sa propre copie, généralement très fidèle, en admettant qu'il aurait confondu les lettres וחא avec ותא. La leçon de son carnet me paraît, au contraire, être excellente et devoir être intégralement maintenue. A mon estime, il ne doit manquer qu'environ 4 lettres, tant à la fin de la ligne 1, qu'au commencement de la ligne 2; c'est ce qui résulte de l'examen rigoureux de la justification des autres lignes intactes. De plus, le lapicide a une tendance manifeste à éviter de couper les mots à la ligne. C'est en tenant compte de ces diverses conditions que j'ai établi une

1. M. de Vogüé (*l. c.*) avait lu et transcrit Μανθϐωλείων, forme qui répugne aux habitudes phonétiques du grec. L'examen du fac-similé héliographique m'a permis de constater qu'il y avait, en réalité, sur la pierre : Μανθαϐωλείων, comme on devait, du reste, s'y attendre *à priori* : le second α, omis d'abord, par le lapicide a été gravé par lui en surcharge, dans l'interligne, au-dessus de ΘΒ; bien que très petit, il apparaît nettement en blanc sur le fac-similé. Le nom de cette même tribu, déjà connue par ailleurs, se retrouve encore, sous une forme similaire, dans une nouvelle inscription copiée à Palmyre par M. Sterrett (*The Wolfe Exped. to Asia Minor*, n° 640) : ΜΑΝΘΒΒΩΛΕΙΩΝ; M. Sterrett corrige Μανθ(α)ϐϐωλείων ; mais il est plus probable que le premier Β, mal gravé ou mal copié, est à restituer en Α et qu'il faut lire, ici encore, Μανθ(α)ϐωλείων.

restitution qui y satisfait pleinement et qui, d'autre part, nous donne un sens, à mon avis, très plausible. Les neuf personnages qui se sont associés pour l'érection de l'autel constituaient un groupe qui est défini par l'expression[1] de [בני מ]רזחא, littéralement « les enfants[2] du *marziha*[3] » c'est-à-dire « les membres du *marziha* », exactement comme on appelait, à Palmyre : בני שירתא[4] « enfants de la caravane » les membres faisant partie de divers syndicats commerciaux. On voit immédiatement qu'il doit s'agir ici d'un petit collège religieux, constitué en thiase et fonctionnant sous les espèces orgiaques d'un festin sacré ou d'un *symposion*. Entre autres avantages, cette explication, qui se recommande par sa simplicité, a celui de rendre compte du groupement de ces neuf personnes qui, bien que n'ayant entre elles aucun lien de parenté ou d'origine, se trouvent cependant étroitement associées dans un même acte religieux. C'est justement là le propre des thiases et autres confréries pieuses.

Nous nous trouvons ramenés ainsi, de la façon la plus inattendue et la plus intéressante, à cette question capitale du *marzeah* phénicien et du *marziha* syrien que j'ai eu à traiter déjà longuement et à plusieurs reprises[5]. Inutile d'y revenir et d'insister sur les conséquences considérables qui en découlent pour l'histoire des cultes sémitiques. Je me bornerai à rappeler que

1. M. Littmann à qui j'avais soumis ma lecture [מ]רזחא, s'y est pleinement rallié. Il s'était demandé s'il ne conviendrait pas, dès lors, d'y voir un participe *pael*, d'une forme hypothétique [מְ]רַזְּחָא, qui, combiné avec le pronom démonstratif אלן, signifierait : « ces personnes qui constituent un *marziha*. » J'ai lieu de croire qu'il préférera maintenant la restitution, beaucoup plus satisfaisante a tous égards : [בני מ]רזחא אלן, que je n'ai pu lui commmniquer en temps utile, n'en ayant eu l'idée qu'un peu plus tard.

2. Je traduis à dessein « enfants », et non pas « fils », ayant montré autrefois que בנין, aussi bien que son équivalent υἱοί, avait très souvent à Palmyre le sens général d' « enfants » (= τέκνα), sans acception de sexe.

3. On m'excusera si je conserve, dans la transcription, pour plus de commodité, le mot à l'état emphatique.

4. De Vogüé, *Palm.*, nos 4, 5, 6. Euting, *Epigr. Misc.*, II, no 103.

5. Voir, entre autres, plus haut, pp. 339 et suiv., et, particulièrement, pp. 343-345. Cf. tome III, pp. 28-30.

nous avons dans une des inscriptions grecques de Palmyre[1] la mention d'un συμποσίαρχος τῶν τοῦ θεοῦ Διὸς Βήλου ἱερέων. Déjà, j'avais cru pouvoir[2] induire de l'apparition de ce *symposion* palmyrénien l'existence, à Palmyre, d'un équivalent possible du מרזח ou *thiase*[3] phénicien tel que je l'avais expliqué. L'inscription de M. Littmann, avec ses בני מרזחא, adorateurs de Aglibôl et de Malakbel, vient apporter à cette induction une confirmation inespérée. Si la contrepartie palmyrénienne de l'inscription grecque que j'invoque avait été conservée[4], peut-être y aurions-nous lu en toutes lettres le titre רב מרזחא = συμποσίαρχος[5], qui serait exactement à בני מרזחא comme celui de רב שירתא = συνοδιάρχης[6] est à בני שירתא. Quant à l'emploi de בנין « fils », ou plutôt « enfants », au sens de membres d'une association, il se justifie suffisamment par cette dernière expression palmyrénienne[7], sans parler d'une foule d'autres analogies sémitiques dont la plus topique est peut-être l'expression syriaque בני משתיא, « compotatores ».

1. Waddington, n° 2606 *a*. Cf. mes amendements à ce texte dans mes *Études d'arch. Or.*, t. II, pp. 106-107.

2. *Rec. d'Arch. Or.*, t. III, p. 29, n. 1.

3. Aux divers rapprochements que j'avais déjà faits à ce sujet ajouter celui-ci. Le *thiasos* et l'*archithiasistès* dont parle le décret de la confrérie d'Hercule Tyrien à Délos (*Inscriptions grecques du Louvre*, Froehner, n° 68), devaient, je pense, s'appeler en phénicien מרזח, et רב (ה?)מרזח.

4. Elle est malheureusement détruite, sauf quelques caractères survivant çà et là.

5. A strictement parler l'équivalent littéral du *symposion* serait משתיא. Mais il est à supposer que מרזח était, *sensu lato*, le banquet sacré comportant boire et manger. Cf. l'hébreu talm. משתה, συμπόσιον, « festin », surtout de noces ou de circoncision; בית המשתה, « la maison du festin » (parallèle à בית המרזח); et les dérivés משתותא, משתיתא, même sens.

6. De Vogüé, *Palm.*, n° 6 (bilingue).

7. En vertu de cette observation, je crois qu'à la fin de l'inscription palmyrénienne D. H. Müller, *Wien. Z. f. K. M.*, VIII, p. 12, n. 1, il convient de voir dans l'expression ובני ביתה כלהן non pas la mention de « tous les enfants » du dédicant (dans ce cas, il y aurait בנוהי), mais bien celle « de tous les membres de sa famille ».

§ 69

Le dieu nabatéen Chaï' al-Qaum.

La seçonde inscription palmyrénienne découverte et publiée par M. Littmann ne le cède pas en intérêt à la précédente. Elle est également gravée sur un petit autel. Au-dessus est sculpté un bas-relief représentant un personnage appuyé sur un bâton ; il est regrettable que nous n'en ayons pas une reproduction qui nous aurait permis de juger si c'était la figuration du dédicant ou bien, ce qui serait beaucoup plus souhaitable, celle du dieu mystérieux dont parle l'inscription.

Il manque une ou deux lettres au commencement de plusieurs lignes; mais elles se restituent aisément, sauf aux lignes 10 et 11 où le doute subsiste.

Je reproduis ici la transcription et la traduction de M. Littmann, en y introduisant seulement quelques modifications sur lesquelles je vais m'expliquer.

1 [ת]רתן עלותא אלן עבד עבידו בר ענמו
2 [בר] שעדלת נבטיא רוחי[א] די הוא פרש
3 [ב]חירתא ובמשריתא די ענא
4 לשיע־אלקום אלהא טבא ושכרא די לא
5 שתא חמר על חיוהי וחיי מעיתי
6 ועבדו אחוהי ושעדלת ברה בירח
7 [א]לול שנת 443 ודכיר זבידא בר
8 שמעון בר בלעקב גירה ורחמה קדם
9 שיע־אלקום אלהא טבא ודכיר כל
ר
10 ? [מ]עיד עלותא אלן ואמ[ר] דכירין
11 [שמא ?] אלן כלהון בטב

Ces deux autels (les) a faits 'Obaidou, fils de 'Ânémou, fils de Sa'dallât, le Nabatéen, de Raouha (?), qui était cavalier dans la citadelle (*ou à* Hîrta?) et dans le camp de 'Âna, pour Chaï' al-Qaum, le Dieu bon et rémunérateur, qui ne boit pas de vin ; pour son salut et le salut de Mo'îti [1] et de 'Abdou, ses frères, et de Sa'dallât, son fils; au mois de Eloûl, l'an 443. Et que soit en souvenir Zebîda, fils de Chim'oûn, fils de Bel'aqab, son hôte (?) et son ami, devant

1. = מעיתו, *Mo'îtou*, au génitif?

Chai' al-Qaum, le dieu bon; et (aussi) que soit en souvenir quiconque ..... ra ces autels et dira : « que soient en bon souvenir tous les noms de ceux-là! »

— L. 1. ענמו. Je crois préférable de vocaliser ce nom *'Ânémou*; je m'appuie, pour ce faire, sur la transcription Ἄνεμος, laquelle est à distinguer de Ἄναμος qui me paraît représenter plutôt la forme אנעם, également usitée.

רוחיא; il n'est pas démontré que ce soit un dérivé d'un nom de tribu, une gens *Rouhou*, comme le veut M. Littmann. Ce pourrait être aussi bien, sinon mieux, un toponymique indiquant la ville natale de notre Nabatéen. Les géographes arabes[1] citent plusieurs localités du nom de الرَّوْحاء; une, entre autres, faisant partie des قرا الرحبة. Par cette dernière région faut-il entendre la *Rahba* voisine de Er-Raqqa, sur l'Euphrate? ou bien s'agirait-il, par hasard, de la *Rouhba*, district du Safâ?

— L. 2. פרש. Je doute que ce mot soit, comme le suppose l'auteur, l'équivalent du titre de ἱππικός, הפקא, הפקוס « chevalier (romain) », et, encore plus, qu'il s'agisse d'un « commandant des chevaliers ». 'Obaidou devait être, non pas un personnage de l'ordre équestre, mais, comme tant d'autres de ses compatriotes nabatéens, un simple « cavalier » servant au titre auxiliaire, à la solde des Romains ou même des Palmyréniens, si, à cette époque (131 J.-C.) on tolérait que ceux-ci fissent garder certains points nécessaires à leurs vastes opérations commerciales du côté de l'Euphrate; en tous cas, ils devaient y entretenir, sinon de véritables garnisons, du moins des postes de cavaliers destinés à fournir les escortes convoyant à travers le désert leurs riches caravanes et les protégeant contre les entreprise des écumeurs des sables qui ont toujours rôdé dans ces parages mal famés.

— L. 3. M. Littmann semble bien avoir raison en considérant ענא comme un nom de lieu et en l'identifiant avec la ville de عانة, sur l'Euphrate. Il est assez piquant, étant donnée la dévotion spéciale de notre cavalier, de remarquer que cette ville de 'Âna

1. Voir le *Mochtarik* de Yâqoût, *s. v.*

était justement réputée pour son vin[1]. Quant à חירתא, il ne serait pas impossible que ce fût non pas simplement le substantif générique « forteresse », mais le nom même de la ville forte *Hîrta*, الحيرة, *El-Hîra*, située aussi sur l'Euphrate, comme 'Âna, bien que notablement plus au sud[2]. 'Obaidou avait pu changer de garnison pendant son temps de service.

— L. 4-5. Je m'occuperai tout à l'heure d'une façon particulière du dieu Chai' al-Qaum qui fait ici son apparition en palmyrénien et que j'avais déjà découvert dans une inscription nabatéenne publiée naguère par M. Dussaud. Je me bornerai, pour le moment, à constater cette confirmation si opportune d'une conjecture qui pouvait sembler alors bien risquée.

M. Littmann discute la question de savoir si le membre de phrase די לא שתא חמר doit être rapporté au dédicant (« qui n'a pas bu — שְׁתָא — de vin ») ou bien au dieu lui-même « qui ne boit pas — שָׁתֵא — de vin », c'est-à-dire « auquel on n'offre pas de vin pour les sacrifices ». A première vue, on comprendrait assez bien une sorte de vœu d'abstinence de notre pieux Nabatéen. M. Littmann rappelle, à ce propos, l'abstinence du vin chez les Rehabites. On pourrait ajouter d'autres exemples assez topiques; tel le cas de cette vierge Hochmea qui, consacrée au dieu syrien Hadaranes, dit s'être abstenue de pain pendant vingt ans[3]; ou bien ceux de ces Carthaginois de la décadence qui se vantent d'avoir pratiqué l'abstinence du vin[4]. Mais M. Littman croit plutôt que le membre

1. *Id.*, *id.*

2. Cette position très méridionale ne constitue pas une objection, car les textes épigraphiques (de Vogüé, nos 5 et 6) nous montrent que Spasinou Charax, encore bien plus au sud, à la hauteur de Bassorah, était une des têtes de ligne des caravanes palmyréniennes.

3. Inscription latine du Liban, publiée par de Vogüé, *Journ. As.* 1896, II, p. 324. Cf. *Rec. d'Arch. Orient.*, II, p. 134.

4. *C. I. L.*, VIII, nos 16752, 10832. La dernière inscription, surtout, est bien curieuse où nous voyons le vieux *sacerdos* Saturninus, mort à 85 ans, ajouter triomphalement : « Si quis possit observare vinum non bibere annos XXXVIII, menses septem, ipse possit sacerdos esse ! » Faut-il conclure de là que l'état sacerdotal entraînait l'abstinence du vin? Ou bien, plus simplement, que certaines pratiques d'austérité valaient à ceux qui les observaient le titre en quelque sorte honorifique de *sacerdos*? Cela pourrait peut-être expliquer cette pro-

de phrase doit être rapporté au dieu lui-même, et signifie que celui-ci proscrivait l'emploi du vin dans les libations à lui offertes. Il faut reconnaître que les raisons d'ordre philologique sur lesquelles il s'appuie sont très fortes, et corroborées encore par certaines analogies religieuses qu'il invoque avec raison et sur lesquelles j'aurai à revenir en traitant plus loin la question d'ensemble. On pourrait encore envisager une troisième hypothèse à laquelle M. Chabot avait songé et qui consisterait à comprendre : « le dieu bon, qui récompense celui qui ne boit pas de vin ». Mais il semble bien qu'ici, comme il l'est certainement ailleurs[1], שכרא, « rémunérateur », est employé d'une manière absolue, sans force verbale active, et n'est qu'une simple épithète qualificative en symétrie grammaticale avec טבא, « bon », ainsi que l'est רחמנא souvent associé à celle-ci dans des expressions similaires : אלהא טבא ורחמנא, « le dieu bon et miséricordieux ».

— L. 5. מעיתי. Si la leçon doit être maintenue, et je ne vois pas pourquoi elle ne le serait pas, nous pourrions l'accepter comme un exemple nouveau et intéressant de la flexion en *î* de la désinence nabatéenne *où*[2], dans le dialecte palmyrénien : = « *de* מעיתו ». Pour ce nom, cf. *suprà*, p. 173, et le safaïtique מעׂת.

— L. 7. זבידא : je crois qu'on ne doit pas, ainsi qu'on le fait couramment, et comme le fait M. Littmann lui-même, vocaliser *Zebaida* ou *Zebeida*, avec une diphtongue, mais bien *Zebîda*. Dans la transcription de ce nom, Ζεβειδου (génitif), ει représente simplement, comme d'habitude, un *î* long.

Ll. 7-9. La structure générale de la phrase est, à mon avis, tout autre que ne l'admet M. Littmann. Les mots קדם, etc., ne

fession de *sacerdotes* que nous trouvons dans l'épigraphie africaine et qui n'étaient peut-être pas tous des prêtres dans l'acception complète du mot, mais des espèces de *nezîrim*, des affiliés du tiers ordre, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

1. Euting, *Epigr. Misc.*, I, n° 4, et aussi Lidzbarski, *Ephem.*, I, p. 202 (là, orthographié סכרא), qui attribue l'emploi de ce mot dans le dialecte palmyrénien à une influence juive; on pourrait aussi bien, semble-t-il, invoquer l'usage de l'arabe où شكر à côté de l'acception courante de « reconnaissance », a aussi fréquemment celle de « récompense (de la part de Dieu) ».

2. Voir, sur cette question, *Rec. d'Arch. Orient.*, II, 385-387; III, p. 172, n° 3.

dépendent pas de גירה ורחמה, mais bien de דכיר; 'Obaidou ne veut pas dire, comme le pense M. Littmann, que le Palmyrénien Chim'oûn est « son hôte et son ami devant le dieu », mais, ce qui n'est pas la même chose, il souhaite « que son hôte et ami Chim'oûn soit *béni*[1] *devant le dieu* »; la formule דכיר.. (מן) קדם ..אלהא est constante dans l'épigraphie nabatéenne, et il ne faut pas oublier que avons affaire ici à un Nabatéen. La nuance a une certaine importance, car elle est de nature à exclure l'idée de prosélytisme religieux que M. Littmann serait tenté d'attribuer au mot גיר; elle ne lui conserve que son sens ordinaire d' « hôte ».

Le *ger*, chez les Sémites, est celui qui reçoit l'hospitalité; on est le *ger* d'un dieu tout aussi bien que d'un homme; cette condition implique toujours une idée de protection s'exerçant en faveur du *ger* et, par suite, pour celui-ci, une situation analogue à celle du client vis à vis d'un patron. S'il en est ainsi, on pourrait être un peu surpris de voir un citoyen de la riche et puissante Palmyre traité de « client » par un simple cavalier d'extraction nabatéo-arabe. Le contraire semblerait plus naturel, d'autant plus naturel que 'Obaidou est, en somme, un étranger à Palmyre, et devait y être l'hôte de Chim'oûn. On peut dire, il est vrai, que 'Obaidou, en sa qualité de convoyeur de caravanes, avait eu à protéger les intérêts de son ami Chim'oûn, quelque riche commerçant de Palmyre et que, de ce chef, il le considérait comme son obligé, son client, bien que, selon toute apparence, celui-ci lui eût payé largement ses services. Les rapports des deux personnages pourraient être, *mutatis mutandis*, comparés à ceux que les Arabes citadins de nos jours entretiennent avec les Bedouins nomades, pour le commerce des moutons, chevaux, céréales, etc... Ces transactions créent entre les parties contractantes des obligations réciproques caractérisées surtout par les devoirs sacrés de l'hospitalité de l'un vis à vis de l'autre selon que le Bedouin vient en ville ou que le citadin se rend au campement des nomades[2]. Néanmoins, je préférerais de beau-

1. דכיר, littéralement μνησθῇ, équivaut sensiblement à בריך.
2. Je me suis trouvé personnellement dans une situation analogue vis-à-vis

coup, si la chose était grammaticalement possible, prêter à גיר le sens d' « hôte » dans l'acception active, confinant à celui de « patron ». L'expression גירה ורחמה rappelle singulièrement celle que nous trouvons dans d'autres inscriptions palmyréniennes[1] רחמה וקיומה, et qui y est rendue, dans la contre-partie grecque, par τὸν φίλον καὶ προστάτην, « son ami et son patron ». Dans notre formule, גיר a peut-être bien la même valeur que קיום dans celles-ci. Quant à l'emploi d'un mot différent, pour rendre la même idée, il pourrait s'expliquer soit par l'écart de date assez sensible, entre notre inscription (132 J.-C.) et celles que je cite (264 et 267 (J.-C.), soit plutôt par le fait que l'auteur de notre inscription est un Nabatéo-Arabe et qu'il employait peut-être une expression appartenant en propre à sa langue nationale. Il est à remarquer que l'équivalent arabe du mot en question (جار) a, entre autres, les deux sens opposés de « client » et de « patron », et aussi celui, dont il faut peut-être tenir quelque compte en l'espèce, d' « associé dans le commerce ». Je me suis servi à dessein, dans la traduction, du terme vague « hôte », qui, tout en étant bien conforme à la signification fondamentale, a l'avantage de présenter justement une ambigüité analogue.

Ll. 9-11. Ici, je m'écarterai tout à fait de l'interprétation générale de M. Littmann, qui a compris ainsi :

... et qu'on se souvienne de tout [ce qui] célèbre (?) ces autels, et il dit (et dis?) : qu'on se souvienne ..... de tous ceux-ci en bien.

Il considère אמר comme pouvant être soit au parfait, 3e pers. masc. : « et il dit »; soit à l'impératif, 2e pers. masc. : « et dis »; dans ce dernier cas, le mot aurait la valeur du قول de l'arabe vulgaire : « en résumé, en un mot[2] », et la phrase, depuis אמר, se-

de mon vieil et fidèle ami le cheikh Djemil, des Abou N'seîr, avec qui j'étais en relations suivies pendant mes années de résidence à Jérusalem. Chaque fois qu'il venait à Jérusalem, il se considérait de droit comme mon hôte, lui et sa suite, et il me considérait comme le sien lorsque j'avais à aller dans le territoire de sa tribu ou à recourir à ses bons offices pour des négociations archéologiques.

1. De Vogüé, *Palm.*, nos 26, 27.

2. L'impératif vulgaire قول (pour قل) dans cette acception, revient à peu près au même que notre « c'est-à-*dire* ».

rait une répétition ou, plutôt, une récapitulation des bons souhaits que ʿObaidou prononce en élevant cet autel.

Je conçois les choses autrement. Selon moi, אמר est un participe présent אָמֵר « disant », pendant exact, au point de vue grammatical, du participe qui le précède : מעיד ou מעיר, quel que soit le sens réel de celui-ci. C'est comme s'il y avait : ודכיר כל מעיר ....ו(כל) אָמֵר :

« Et béni soit aussi tout (homme) qui ....ra ces autels et qui dira : » Les mots qui suivent : דכירין etc. doivent être considérés comme une nouvelle phrase placée dans la bouche même du tiers éventuellement visé. Cela revient à ce sens général : « béni soit aussi quiconque bénira lui-même ceux dont les noms figurent dans les dédicaces gravées sur ces deux autels ».

Les deux participes présents מעיד et אמר ainsi associés ont, en réalité, ici la valeur d'une sorte de futur analytique, bien conforme au génie des langues sémitiques et, en particulier, des langues araméennes : « celui qui (sera) faisant telle chose », c'est-à-dire : « celui qui fera[1] ».

Quant à la signification et à la lecture même de מעיד(ר?), elles restent encore indéterminées. On pourrait, à la rigueur, penser à un dérivé de הֵעִיד avec l'acception de μαρτυρεῖν[2]. Mais ce qu'on attendrait plutôt c'est un verbe ayant le sens de « respecter », ou « avoir soin, honorer d'un culte », ou simplement « voir, considérer ».

Il demeure douteux qu'il faille restituer די au commencement de la ligne 10 ; cette particule n'est pas nécessaire, et la lacune, si même lacune il y a, semble être au plus d'une lettre, si tant est qu'on puisse se fier absolument aux apparences de la copie.

A la ligne 11, si la lacune initiale était capable de trois lettres, y compris le débris de l'*aleph* encore reconnaissable, je serais bien

1. Cette tournure comporte aussi bien, sans parler du présent, le futur passé, et même, dans certain cas, le passé : « celui (qui est, qui aura été, qui a été) faisant ».

2. Dans ce sens, le palmyrénien (cf. inscriptions bilingues) emploie ordinairement סהד = شهد. P.-ê. faut-il comprendre « répéter » (أعاد) ?

tenté de restituer [שמא], « les noms », soit à l'état construit, soit même, comme cela est fréquent en palmyrénien, à l'état emphatique, du pluriel ; dans le premier cas, il faudrait traduire littéralement : « les noms de tous ceux-là » ; ou : « tous les noms de ceux-là » ; dans le second cas : « tous ces noms-là ».

J'arrive maintenant à la question la plus intéressante et aussi la plus ardue. Que peut bien être au juste ce nouveau venu dans le panthéon sémitique, ce dieu au nom étrange Chaî' al-Qaum ?

Nous pouvons tenir pour assuré que c'est un dieu spécifiquement nabatéen. C'est dans une inscription nabatéenne, où il avait passé inaperçu, que j'en ai pour la première fois, comme je l'ai rappelé plus haut, découvert l'existence[1]. D'autre part, dans notre inscription palmyrénienne, le personnage qui l'adore se présente formellement à nous comme un Nabatéen. Sur ce point, donc, aucun doute.

Il n'en va pas de même en ce qui concerne la nature de ce dieu et sa fonction mythologique. Ici, nous n'avons pour nous guider que de bien faibles indices : d'un côté, la physionomie même de son nom ; de l'autre, une particularité caractéristique de son culte : la proscription du vin. Examinons successivement ces deux éléments d'information.

Le nom שיע אלקום, composé visiblement de deux termes, a l'aspect d'un vocable devant avoir une signification précise qui, si l'on pouvait la déterminer, nous renseignerait peut-être sur l'essence même du dieu. A première vue, ces deux termes suggèrent une série de rapprochements plus ou moins spécieux dont j'avais déjà indiqué sommairement quelques-uns[2]. Sur ce terrain étymologique, M. Littmann nous a fourni une nouvelle donnée fort importante, grâce aux inscriptions safaïtiques, recueillies et déchiffrées par lui.

1. Cf. *suprà*, p. 176 et *R. E. S.*, n° 86, p. 73.

2. On pourrait multiplier ces tâtonnements, mais sans grand profit tant qu'on manque de base solide. Cf., par exemple, l'obscur מלך אלקום des *Proverbes* (xxx, 31) que les Septante (xxiv, 66) rendent d'une façon si bizarre : βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει.

En effet, il a retrouvé dans une de celles-ci, avec beaucoup de sagacité, le nom de notre dieu sous la forme שע הקם. Il résulte de là plusieurs faits positifs dont tout essai d'explication philologique devra tenir compte : 1° l'élément אל, normalement représenté par le safaïtique ה, ne peut guère être autre chose que l'article, correspondant au nabatéo-arabe אל, ال ; 2° le ש est une chuintante = ش et non une sifflante = س ; 3° le ע a la valeur de ع, à l'exclusion de غ ; 4° et 5° le י de l'élément שיע et le ו de l'élément קום, ne peuvent être soit que des voyelles de prolongation, *î*, *oû*, soit que de simples diphtongues, *aî*, *au* — toute combinaison impliquant une réduplication de ces voyelles demeure forcément exclue.

Transposé dans l'alphabet arabe — et tout concourt à nous inviter à chercher la lumière dans la direction de l'arabe — le nom équivaudrait à quelque chose comme القوم (ou شايع ?) شيع [1]. Le sens de القوم « le peuple » s'offre tout naturellement. Pour شيع, on est plus embarrassé, par suite de la variété des acceptions de la racine شاع et de ses dérivés, sans parler de ses congénères possibles dans les autres dialectes de la famille sémitique. J'avais déjà fait remarquer la façon curieuse dont les lexicographes arabes ont justement rapproché les deux mots équivalents de nos deux éléments שיע et קום dans leur explication de شوّع قومه (= شيّع)[2]. Un rapprochement analogue, et non moins frappant, est fait par le *Lisân el-'Arab*[3]. Les sens de « accom-

1. M. Littmann admet aussi la possibilité d'une forme شيّع. Mais il semble que, dans ce cas, le safaïtique aurait maintenu le ي comme il l'a fait, par exemple, dans le n. pr. מעיר = Μοαίερος.

2. Lane, *Thesaur.*, s. v.

3. والشيعةُ القوم الذين يجتمعون على الامر وكل قوم اجتمعوا على امر فهم شيعة وكل قوم امرهم واحد يتّبع بعضهم راى بعض فهم شِيَع.

pagner », « aider, assister », « rassembler et guider un troupeau », attachés, entre autres, à divers dérivés de la racine شاع, inclineraient à prêter à שיע אלקום, celui de *aggregans populum*, « conducteur, pasteur du peuple » ou quelque autre similaire. Envisagé ainsi notre dieu aurait les allures d'une sorte de هاد, sinon de مهدى. Dans cet ordre d'idées, il faut peut-être faire état du sens de *ductor* donné à شيعة = قائد dans un ancien vocabulaire hispano-arabe cité par Dozy[1]. A ce compte, Chaîʿ al-Qaum apparaîtrait avec le caractère marqué d'un ἀρχηγέτης; surnom qui, chez les Grecs, était porté par des dieux divers, par Apollon, par Esculape et aussi, ce qui nous ramène vers l'Orient, par l'Hercule phénicien Melkart seigneur de Tyr[2]. Mais ce ne serait jamais là qu'un surnom, et il resterait toujours à trouver la personnalité propre du dieu.

Nous connaissons aujourd'hui les noms spécifiques d'un assez grand nombre de divinités du panthéon nabatéen. A la rigueur, on pourrait supposer que l'une quelconque de ces divinités avait pu être, dans certaines conditions, dans son rôle de ἀρχηγέτης, adorée sous le vocable de שיע אלקום. Toutefois, il semble plus naturel de chercher sous ce vocable une entité mythologique autre que celles qui se sont déjà présentées à nous avec un état civil bien défini.

J'avais tout d'abord songé à un dieu nabatéen, ou plutôt nabatéo-arabe, pour ainsi dire disponible, dieu mystérieux dont nous ignorons le nom original et qui ne s'est manifesté jusqu'à présent que sous une appellation d'apparence hellénique encore inexpliquée. Je veux parler du fameux *Theandritès*[3] dont l'existence

1. *Supplément* au *dict. ar.*, s. v. Dozy enregistre, en outre, les sens de شيّع, تشيّع, « envoyer, être envoyé ». Il ne faut pas perdre de vue que souvent les dialectes du Maghreb nous ont conservé des mots ou des sens anciens disparus des dialectes orientaux.

2. *C. I. S.* I, 122 (inscription bilingue de Malte) : מלקרת בעל צר, Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτει.

3. Θεανδρίτης, Θυανδρίτης (forme altérée), Θεάνδριος.

nous est attestée à la fois par l'histoire et par l'épigraphie[1]. Il ne serait pas impossible que ce Théandritès fût l'équivalent de notre non moins mystérieux שיע אלקום[2]. Seulement on ne voit pas bien, dans cette hypothèse, la correspondance des deux appellations. Ce qui me rend d'autant plus hésitant, c'est qu'on pourrait peut-être, en se plaçant à ce dernier point de vue, purement étymologique, se demander si Théandritès ne nous cacherait pas, en réalité, quelque vieille divinié édomite éponyme, un אדם, dont le nom aurait prêté à une paronomasie populaire : *Edom*[3], *Adam*. Il y a là une question très délicate que je me borne à poser et qui recevra peut-être sa réponse un jour de quelque nouvelle inscription nabatéenne.

Ce Chaï' al-Qaum, considéré comme *archégetès*, rappelle, d'un autre côté, le passage si curieux où saint Épiphane[4] nous apprend que Moïse, à cause de ses prodiges divins (θεοσήμεια), passait pour un dieu (θεὸν νομίζουσιν) par suite de l'aberration des populations de l'Arabie Pétrée, de Rokom (Pétra) et de Edom, et que son idole était, dans ces régions, l'objet d'un véritable culte. S'il y a quelque

1. Wadd., *op. c.*, nos 2374 *a*, 2481. Cf. les notes aux nos 1965, 2046 (τὸ Θεονδρίτιον). L'assimilation de Theandritès et d'un prétendu dieu Οὐασαιάθου (= n. pr. de personne), alléguée dans les notes du no 2474, est, bien entendu, une erreur manifeste sur laquelle il est inutile d'insister désormais.

2. On pourrait, à la rigueur, en s'appuyant sur un des sens de شاع « exciter au combat en inspirant une nouvelle ardeur », se demander si la définition du dieu Theandritès, telle qu'elle est donnée par Damascius (τὸν ἄθηλυν βίον — faudrait-il corriger τὴν ἄθηλυν (fém. poétique) βίαν? — ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς) ne serait pas une sorte de paraphase du vocable שיע אלקום, ainsi entendu. Ce dieu ἀῤῥενωπός serait alors cet Arès nabatéen dont l'existence nous est attestée d'autre part et dont je parlerai plus loin.

3. Ne pas oublier que Edom est Esaü. Ce n'est pas ici le lieu de discuter l'aspect mythique de cette grande figure biblique, dont le nom, comme on le sait, semble avoir, d'autre part, influé sur la forme de celui que les Arabes donnent à Jésus, au θέανδρος chrétien : عيسى = עשו. Je me bornerai à rappeler la physionomie théophore du n. pr. hébreu עבדאדם (qu'on a cru retrouver même en punique, bien que sur ce point il y ait quelque doute), à rapprocher de celui de עבדחורן sur une intaille syro-phénicienne publiée autrefois par moi (*Sceaux et cachets*, no 17). A noter, en outre, à propos de ce que je dirai tout à l'heure concernant le culte d'Arès chez les Nabatéens, le nom talmudique du Mars planétaire, sinon mythologique : מאדים.

4. Migne, *Patr. gr.*, t. XLI, col. 972.

fondement dans cette information — et il est difficile de croire que saint Épiphane l'ait inventée à plaisir de toutes pièces — il faut avouer que cette apothéose inattendue du grand archégetès du peuple israélite répondrait assez bien au caractère que semble révéler le nom même de Chaîʿ al-Qaum. Il se peut d'ailleurs que le nom de Moïse se soit introduit indûment dans cette tradition grâce à quelque similitude entre son rôle tel qu'il se dégage des récits bibliques et le rôle de la personnalité mythique du שיע אלקום national des Nabatéens auquel cette tradition se rapporterait en réalité[1]. Sous le bénéfice de cette dernière hypothèse, on pourrait même arriver à combiner entre eux ces trois éléments, en apparence si disparates : Théandritès, Chaîʿ al-Qaum et le Moïse fabuleux attribué plus ou moins arbitrairement aux Nabatéens par saint Épiphane.

Somme toute, comme on le voit, le vocable du dieu reste encore obscur dans sa signification même, et, jusqu'à plus ample informé, ce n'est pas lui qui peut nous éclairer sur la véritable personnalité de celui-ci. Il nous reste à examiner quel parti l'on pourrait tirer, à ces dernières fins, de l'indication de l'abstinence du vin que l'inscription palmyrénienne associe à la mention de notre dieu.

Quelle que soit la façon dont on veuille interpréter la petite incise די לא שתא חמר, qu'on la rapporte au dédicant ou — ce qui semble grammaticalement préférable — au dieu lui-même, il n'en demeure pas moins que la prohibition du vin est une caractéristique du culte de Chaîʿ al-Qaum. M. Littmann rappelle avec raison, à ce propos, que l'emploi du vin était interdit dans les libations offertes à nombre de divinités helléniques, ou égypto-helléniques : Mnémosyne, Eôs, Hélios, Sélènè, Nephthys, Osiris, etc.[2]; ces libations, dites νηφάλια, ne comportaient que du lait,

1. Si l'on voulait pousser plus avant dans cette voie de conjectures, on pourrait prononcer des noms, par exemple, et ce n'est pas le seul — celui de Choʿaib — le Yethro des traditions arabes — en observant que les racines شاع et شعب semblent avoir interféré sur plusieurs points dans les acceptions de leurs dérivés respectifs.

2. A la liste donnée par M. Littmann on peut ajouter : les Nymphes, Aphro-

du miel et de l'eau, à l'exclusion du vin. Il insiste particulièrement sur deux cas, celui de Zeus Hypatos et, surtout, celui de Sôsipolis. Pour le premier, il cite le passage de Pausanias (I, 26, 5) où il est dit que, devant l'entrée du célèbre Erechtheion[1] d'Athènes s'élève un autel de Zeus Hypatos, où l'on ne sacrifie rien de ce qui vit, mais où l'on offre seulement des gâteaux, les libations de vin étant interdites par l'usage. Pour le second, il cite un autre passage de Pausanias (VI, 20, 3)[2] relatant qu' à Élis, dans le Péloponèse, on rend un culte spécial à un certain Sôsipolis, ἐπιχώριος δαίμων des Eléiens, dans le temple de la déesse Eileithya (Lucine); ce culte consiste en affusions (d'eau), en offrandes de pain pétri avec du miel[3], et en encensements; quant aux libations de vin, même interdiction par l'usage.

Après avoir rappelé diverses indications archéologiques qui tendraient à établir que le génie éléien Sôsipolis est identique au Zeus Sôsipolis[4] de Magnésie et d'Olympie, dieu de l'agriculture

dite, Ourania, la Despoina d'Olympie, les Euménides et, en général, les divinités chthoniennes; c'est à ce dernier titre que, chose assez paradoxale, Dionysos lui-même, le Dionysos chthonien des mystères, repoussait les libations de vin.

1. Bien qu'il n'y ait probablement là qu'un mirage, cet 'Ερέχθειον ainsi associé au βωμὸς νηφάλιος du Zeus Hypotos, fait songer involontairement au דנה ארכתא, encore inexpliqué, dont il est question dans l'inscription nabatéenne (*R. É. S.*, n° 86) où le dieu Chaî' al-Qaum s'est révélé à nous pour la première fois. Il est certain que ארכתא serait une transcription satisfaisante de 'Ερέχθειον et que, dans ce cas, on s'expliquerait le désaccord apparent entre le genre masculin du pronom démonstratif et la forme pseudo-féminine du mot en litige. Mais comment justifier d'une façon plausible l'existence d'un Erechteion nabatéen en plein Haurân?

2. Au passage cité par M. Littmann il faut ajouter celui de VI, 25, 4, où Pausanias nous dit qu'il y a, à gauche du temple de la Tyché des Eléiens, une petite chapelle consacrée à Sôsipolis, avec, son image peinte, sous la forme d'un jeune garçon vêtu d'une chlamyde multicolore et constellée, tenant la corne d'Amalthée. Par une coïncidence au moins curieuse, Pausanias parle immédiatement après (§§ 5 et 6) de la statue du fameux dieu Satrapès, également adoré par les Eléiens, dieu dont on croit retrouver le nom littéralement transcrit, שדרפא, dans une autre inscription palmyrénienne.

3. Ce genre de gâteaux, très goûté dans l'antiquité, devait ressembler fort à notre pain d'épice.

4. A observer toutefois, que le signalement du Sôsipolis éléien donné par Pausanias dans le passage que j'ai cité plus haut, en note, ne répond guère à celui d'un Zeus.

probablement originaire de Crète, M. Littmann, sans aller jusqu'à prétendre que שיע אלקום ait un rapport direct avec Σωσίπολις, ne serait pas éloigné de croire que le nom et le culte de ces deux divinités peuvent avoir eu un développement similaire. Il rapproche même, dans les vocables, l'élément שיע = شاع de σώζω, et l'élément קום = قوم de πόλις. Il ne faudrait pas, je pense, trop presser ces rapprochements. S'il y a réellement quelque rapport onomastique entre ces vocables, on le voudrait plus précis. Le véritable équivalent grec de שיע אלקום — étant concédé que שיע ait bien eu le sens de « sauver »[1] — serait plutôt quelque chose comme δημοσώστης, σωσίδαμος, σώδαμος[2]. Ici encore, on le voit, nous sommes forcés de conclure qu'il n'y a décidément pas grand fond à faire sur la valeur étymologique du vocable ; à vrai dire, nous ne sommes pas, pour le moment, en état de la déterminer avec certitude. Il nous faut donc en revenir, et nous tenir au trait caractéristique de notre dieu nabatéen : la prohibition du vin.

Il y a, je crois, à tirer de ce trait d'autres conséquences encore que celles discutées par M. Littmann, des conséquences qui ont l'avantage de nous maintenir tout d'abord sur notre terrain proprement sémitique et qui, si elles nous ramènent finalement, elles aussi, en territoire hellénique, nous y conduiront par une voie, et nous y feront pénétrer par une frontière sensiblement différentes.

1. شاع n'a ce sens qu'accessoirement. On pourrait, cependant, invoquer en faveur de cette explication la signification possible du nom propre safaïtique שעאל (cf. שע, tout court.

2. Σωσίδαμος, et sa forme contractée Σώδαμος ne sont connus jusqu'à présent que comme noms propres de personnes. Quant à δημοσώστης, c'est un titre donné assez souvent à de hauts personnages bithyniens et même à la *boulé* locale, qualifiée, à la fois, de φιλορώμαιος et de δημοσώστης (voir des exemples dans les inscriptions de Prusias. Cf. *Inscr. græc. ad res. rom. pertin.*, édit. Cagnat, t. III, fasc. 1, n° 67). On remarquera, soit dit en passant, que ce titre de δημοσώστης fournit juste l'équivalent grec que l'on attendait pour le titre de שיזב ou שזב עמה dont se pare le roi Rabel, dernier du nom, dans deux nouvelles inscriptions nabatéennes (cf. *supra*, pp. 171, 174 et R. E. S., 83 et 86).

Il convient, en premier lieu, de constater un fait capital, qui a été laissé de côté par M. Littmann et qui me paraît dominer toute la question : c'est l'accord remarquable de la donnée rituelle que nous fournit notre inscription avec le renseignement que Diodore de Sicile (XIX, 94) nous a laissé concernant la prohibition formelle du vin chez les Nabatéens : « D'après une loi du pays (les Arabes Nabatéens) ne sèment pas de blé, ne plantent aucun arbre fruitier, *ne boivent pas de vin* et ne construisent aucune maison ; ceux qui font le contraire sont *punis de mort* ». Voilà qui est catégorique. On a déjà rapproché autrefois de cette information l'abstinence du vin observée par les Rehabites de la Bible, et cela avec d'autant plus d'apparence de raison, que cette tribu nomade, d'origine Kenite, peut avoir eu des liens de parenté réelle avec les Arabes Nabatéens ou autres. Cette proscription du vin chez un groupe considérable de la famille sémitique aurait donc des racines profondes dans le passé ; elle a dû s'y maintenir, plus ou moins étendue, plus ou moins vigoureuse, jusqu'au jour où l'Islam l'a fait revivre et lui a donné une extension universelle. On pourrait, même, entre temps, en retrouver çà et là des traces plus ou moins distinctes[1]. Mais je ne puis aborder ici cette recherche, devant me renfermer dans les limites de la question, déjà fort complexe, que j'ai à traiter.

Sur ce point, donc, le dire de Diodore et celui de notre inscription se confirment mutuellement. Or, si nous nous reportons à d'autres données non moins formelles, nous constatons dans la religion nabatéenne un fait en apparence diamétralement opposé, à

1. Un exemple entre autres, emprunté à ces sectes hérétiques que saint Épiphane connaissait si bien et qui, sous couleur de christianisme, avaient conservé maint et maint usage des vieux cultes païens de Syrie. Saint Épiphane (*Ad hæres.* Migne, t. XLI, col. 834) nous dit que la secte des Sévériens proscrivait le vin d'une façon absolue, parce qu'il était considéré comme le venin du dragon, cause de tous les maux, la vigne étant née de l'union du diable, sous la forme du serpent, avec la terre. Cf. Théodore Bar Khouni (Pognon, *Inscr. mandaïtes*, p. 173) qui, paraphrasant et résumant ce passage, dans son livre syriaque des *Scholies*, dit que Sévère rejetait le vin et la vigne qu'il prétendait nés de l'union de Satan, sous la forme d'un dragon, et de la terre. A retenir pour le point de vue auquel nous avons à nous placer, la signification non seulement dogmatique, mais aussi explicitement mythique, attribuée à cette prohibition du vin.

savoir que Dusarès, le grand dieu national, celui auquel les rois nabatéens, tout au moins, semblent avoir assigné le premier rang, avait pour équivalent avéré et officiel Dionysos, c'est-à-dire le dieu du vin. Cette identification repose sur une série de témoignages historiques et épigraphiques trop connus pour qu'il soit besoin de les répéter ici[1]. Et la preuve que ce n'est pas là une simple façon de parler c'est le fait significatif qui nous est révélé par la numismatique, à savoir le *pressoir* figurant constamment, sur les monnaies frappées à l'époque romaine dans plusieurs villes de la province d'Arabie — la ci-devant Nabatène — à côté de la mention des grandes fêtes périodiques de Dusarès, les *Actia Dusaria*.

Nous voilà ainsi amenés, par la force des choses, à admettre chez les Nabatéens l'existence de deux dieux antinomiques, pour ne pas dire antagonistes; un Dusarès nettement bachique, et un Chaïʿ al-Qaum non moins nettement antibachique. *A priori*, ce fait semblerait indiquer la co-existence de deux sectes, correspondant peut-être à deux groupes ethniques distincts, par exemple un groupe araméen et un groupe arabe propre, ayant chacun son dieu particulier. Déjà, maint indice portait à croire à la juxtaposition de ces deux éléments ethniques dans la nationalité nabatéenne, sans parler de l'élément édomite qui, selon toute probabilité, étant données les conditions géographiques, a dû y conserver une place importante. Dans l'état actuel de nos connaissances il serait téméraire de dire auxquels de ces éléments peuvent correspondre respectivement les deux dieux en question. Mais envisagé par ce côté, le problème prend une ampleur singulière; il y a là tout un horizon historique qui s'ouvre devant nous, et, au risque d'être déçus par quelque mirage, de nous

1. Il semble qu'on doive y comprendre celui d'Hérodote identifiant déjà avec Dionysos le dieu suprême et même unique des Arabes auquel il donne le nom énigmatique d'Orotal. Resterait à savoir si, comme je l'ai supposé autrefois, Orotal ne serait pas, par hasard, le nom *spécifique* du dieu désigné par les Nabatéens sous le *surnom topique* de Douchara, une sorte de θεὸς Σαραθηνός. En tout cas, pour ce qui sera dit tout à l'heure, il ne faut pas perdre de vue que, dans la bouche d'Hérodote, Dionysos est l'équivalent d'Osiris.

perdre dans les sables mouvants et perfides de la mythologie comparée, force nous est de porter nos regards et nos recherches dans cette direction.

On ne saurait nier qu'à la lumière des dernières observations que je viens de faire, le fameux épisode qui occupe deux chants entiers (XX, XXI, cf. *passim*) des *Dionysiaques* de Nonnos, se présente maintenant sous un jour tout nouveau et avec un caractère précis excluant une pure fantaisie de poète. Je veux parler de la lutte héroïque de Dionysos — le troisième Dionysos, le Bacchus indien — contre le roi fabuleux des Arabes, son ennemi acharné, l'antibachique Lycurgue (Λυκοῦργος, Λυκόοργος). Je sortirais du cadre de cette simple esquisse si j'y voulais faire entrer, même sous forme de résumé analytique, le récit prolixe du prétentieux Homère de Panopolis. Je me contenterai d'en dégager quelques traits saillants qui me paraissent mériter d'être examinés de près.

Nonnos fait de son Lycurgue arabe un fils tantôt de Dryas, tantôt du dieu Arès lui-même qui l'assiste constamment dans sa lutte contre Dionysos. Il est étroitement associé à ce dernier par les Arabes qui leur rendent un culte commun[1]; c'est, comme celui-ci un dieu farouche et sanguinaire, armé de la double hache. Lycurgue attaque Dionysos et ses troupes de satyres et de bacchantes marchant à la conquête de l'Inde; il est d'abord vainqueur et force son adversaire aux abois à chercher un refuge dans les flots de la mer Erythrée, auprès de Téthys et de Mélicerte.

1. Κῶμον ἀνακρούσωσι καὶ Ἄρει καὶ Λυκοόργῳ. A remarquer l'emploi curieux de ce mot κῶμος qui évoque plutôt l'idée d'un culte bachique.]

L'insistance avec laquelle Nonnos rapproche Arès et Lycurgue est remarquable. On en a conclu, non sans quelque apparence de raison, que celui-ci pouvait être considéré comme une sorte d'hypostase de celui-là. Si l'on se place à ce point de vue, il n'est pas indifférent de constater que, d'après certains indices, il se pourrait que le panthéon nabatéen eût possédé réellement un dieu assimilable à l'Arès hellénique. Je me bornerai, sur ce point, à rappeler sommairement les dires, plus ou moins autorisés de saint Jérôme, Suidas et autres auteurs connus; le Mars figurant sur quelques monnaies romaines frappées dans certaines villes d'Arabie, et le Ἄρης πατρῷος θεός figurant dans une dédicace de Rome, d'origine peut-être palmyrénienne (cf. *Z. D. M. G.*, 18, p. 107. — A moins que le texte ne soit mutilé et qu'il n'y faille restituer [Δουσ]άρῃ?)

Mais Dionysos, remis de cette chaude alerte, revient à la charge, et finit par avoir le dessus. Lycurgue succombe sous les étreintes de la vigne personnifiée par une nymphe et il est frappé de cécité par Zeus. Hèra, qui le protégeait, obtient qu'il soit mis au nombre des immortels[1]. Les Arabes révéraient comme un dieu (ὡς θεόν) Lycurgue ἀϐάκχευτον, l'apaisant par des encensements[2] et des libations de sang au lieu de la liqueur de Bacchus douce comme miel. A son retour de l'Inde, Dionysos repasse par l'Arabie, théâtre de son premier exploit, fait connaître aux Arabes ἀϐάκχευτοι les mystères du thyrse (μυστιπόλους νάρθηκας) et couvre de vignes les sommets boisés de Nysa.

La localisation de la légende est assurée par la façon dont Nonnos l'encadre entre l'arrivée de Dionysos en Syrie, au Liban, etc. et l'épisode final où le poète s'étend avec complaisance sur la rivalité de Dionysos et de Poseidon pour la fondation de Béryte, personnifiée par une nymphe éponyme dont la conquête échoit à ce dernier.

Nous voilà donc en face d'un Dionysos et d'un dieu arabe dont l'antagonisme rappelle d'une façon frappante l'antinomie que nous avons cru constater entre Dusarès et notre Chaïʿ al-Qaum. Or, Dusarès étant sans conteste Dionysos, on est conduit naturellement à se demander si, par simple symétrie, la personnalité de l'antibachique Chaïʿ al-Qaum ne se cacherait pas sous le nom hellénique de Lycurgue.

Mais, dira-t-on, toute cette fable développée si complaisamment par Nonnos n'est qu'un jeu d'esprit, et le poète s'est tout bonnement borné à transplanter de toutes pièces en Arabie, le mythe populaire du Lycurgue thrace, déjà connu d'Homère[3], en l'agrémentant de quelques variantes plus ou moins arbitraires. Ce Lycurgue thrace, roi des Édones, est le père et non le fils de Dryas; armé de la double hache, il combat Dionysos, qui, effrayé

1. 'Εναρίθμιος εἴη ἀθανάτοις.
2. Θυηλαῖς. Le mot peut signifier aussi des victimes.
3. *Iliade*, VI, 130 seq. Cf. VII, 142, l'histoire, toute différente, d'un autre Lycurgue, roi d'Arcadie.

se jette dans la mer et se réfugie auprès de Téthys; il est vaincu par celui-ci et ses bacchantes et, frappé de cécité ou de folie, tue son propre fils et se mutile lui-même. Le parallélisme est indéniable. Un passage du *Rhæsos* perdu d'Euripide nous apprend, en outre, que le Lycurgue thrace était, lui aussi, un véritable dieu (σεμνὸς θεός) et même, chose bizarre, il est, d'autre part, considéré comme un « prophète » de Iacchos, c'est-à-dire de son adversaire même.

Sans doute, l'objection est spécieuse. Cependant, l'on serait en droit de répondre que la localisation de cette fable en Thrace, à un moment donné, peut fort bien avoir été tout aussi arbitraire que sa localisation en Arabie, à un autre moment. Nous avons certainement, sur le terrain hellénique, des doublets de ce mythe, sous des formes similaires et en des lieux divers. Le rôle typique d'adversaire de Dionysos est joué, plus ou moins au complet, par exemple, par le Persée[1] d'Argos, le Penthée de Thèbes, l'Orphée de Thrace, etc. N'aurions-nous pas là des adaptations helléniques de quelque vieux thème oriental? Strabon[2] parlant de la communauté d'origine et de croyances des Thraces et des Phrygiens prétend qu'ils ont fondu ensemble (συναγάγοντες) Dionysos et Lycurgue roi des Édones. Diodore de Sicile (I, 20), n'hésite pas à nommer Osiris le dieu qui tua Lycurgue roi de Thrace. Osiris, c'est Dionysos d'après la convention universellement admise chez les Grecs. Diodore lui-même (I, 15) explique en détail comment Osiris, élevé à Nysa, ville de l'Arabie Heureuse[3], y découvrit la vigne, la viticulture et la préparation du vin, et prit le nom de Dionysos qui serait formé du nom de son père Zeus combiné avec celui de Nysa sa ville natale[4].

1. Avec ce trait caractéristique que Dionysos est d'abord jeté par Persée dans un lac ou un fleuve, ce qui rappelle fort le plongeon de Dionysos dans la mer Erythrée, dans la première phase de son combat contre le Lycurgue arabe.

2. Édit. Didot, p. 404.

3. D'après d'autres légendes, c'est à Tyr même qu'Osiris aurait inventé le vin.

4. Inutile de rappeler que le toponyme de Nysa a passé, avec la légende même en Grèce et s'y est fixé en divers points. Si, dans l'*Iliade* le mont Nysa, théâtre du combat de Dionysos et de Lycurgue est placé en Thrace, dans

Voilà déjà quelques indices qui nous reportent vers l'Orient et sont de nature à rendre moins surprenante la localisation en Arabie du mythe de Lycurgue telle que nous l'offre Nonnos. D'ailleurs, celui-ci n'en est pas l'inventeur, si invention il y a. Il n'a fait probablement que suivre une vieille tradition dont nous retrouvons la trace dans un fragment d'un poète bien antérieur, Antimachos, qui met Nysa en Arabie et en fait expressément le royaume de l'antibachique Lycurgue. Nous en retrouvons encore une autre trace dans un document qui, pour être de plus basse époque, ne doit pas cependant être négligé. C'est la légende, rapportée par Étienne de Byzance, s. v. Δαμασκός, du prétendu géant Ἄσκος, dont le nom est tiré par une paronomasie enfantine et pour les besoins de la cause (ἄσκος, « outre ») de celui de la ville de Damas; cet Ascos coopère avec Lycurgue dans sa lutte contre Dionysos, lie celui-ci, le jette dans le fleuve et coupe les vignes qu'il avait plantées en Syrie.

Si l'on voulait aller au fond de ces diverses fables tournant toujours autour d'un même point, on aboutirait probablement à un épisode de la lutte traditionnelle d'Osiris et de Set; et, Dionysos correspondant à Osiris, on découvrirait, sous les masques variés que portent les adversaires de celui-là, des figures plus ou moins typhoniennes. Mais je ne veux pas m'engager dans cette voie qui pourrait mener loin. Il me suffira pour aujourd'hui de me borner au cas spécial du Lycurgue arabe, adversaire de Dionysos et de déterminer dans quelle mesure cette personnalité mythique peut être rapprochée du Chaîʿ al-Qaum nabatéen antagoniste de Dusarès.

Voici un fait positif qui introduit dans la question, telle que je l'ai posée, un élément dont on ne saurait nier la valeur. Wetzstein a copié autrefois à Hebrân, et Waddington (nº 2286 *a*) a reproduit une dédicace grecque faite à un [θε]ῷ Λυκούργῳ. L'inscription est datée du règne d'un des Antonins, par conséquent d'une époque voisine de celle de notre inscription palmyré-

l'hymne homérique XXV, 6 le mont Nysa n'est plus en Thrace, mais près « du fleuve d'Égypte, loin de la Phénicie ».

nienne[1]. Elle a pour auteur un vétéran retiré dans ses foyers, à peu près dans les mêmes conditions que notre ex-cavalier nabatéen 'Obaidou. L'apparition inopinée d'un dieu Lycurgue en plein Haurân, c'est-à-dire en terre nabatéenne, avait beaucoup étonné. On avait suspecté l'exactitude de la copie et proposé de corriger Λύκουργος, en y voyant un simple nom propre d'homme[2]. M. Waddington n'est pas de cet avis, et il a raison, je crois. Mais alors qu'est-ce que ce dieu Lycurgue? M. Waddington se contente de dire qu'il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce qu'un particulier ait dédié un monument à Lycurgue divinisé. Il pense évidemment au fameux législateur spartiate. Mais, bien que cette grande figure, plus ou moins historique, ait pu donner prise au mythe dans son lieu d'origine[3], on ne s'explique guère qu'elle ait recruté des adorateurs jusqu'au fin fond du Haurân. Est-il téméraire de se demander si ce Lycurgue ne serait pas plutôt par hasard quelque dieu du crû, celui-là même qui nous a tant occupé, celui que Nonnos nomme ainsi et nous montre combattant Dionysos en Arabie; celui que j'étais déjà tenté, pour d'autres raisons, de reconnaître dans notre Chaî' al-Qaum considéré comme antagoniste de Dusarès? Il faut avouer, en tous cas, que ce témoignage épigraphique, ainsi interprété, est de nature à donner au récit de Nonnos une solidité qu'on pouvait jusqu'ici lui contester, et, par suite, quelque consistance à certaines des hypothèses que j'ai essayé d'en déduire.

1. L'inscription nabatéenne où apparaît Chaî' al-Qaum est plus ancienne (96 J.-C.)

2. L'inscription est mutilée, et le nom du dédicant manque.

3. Lycurgue, ὁ Λακεδαιμονίων δαίμων, avait un temple à Sparte; on lui offrait des sacrifices à des jours fériés appelés *Lycourgides*. On pourrait même, à la rigueur, admettre que le Lycurgue de l'histoire et le Lycurgue arabe de la fable ont fini par se confondre plus ou moins à la longue et que l'un a emprunté quelques traits à l'autre. Il y aurait peut-être lieu alors, à ce point de vue, de tenir compte du fait que les rois de Sparte portaient le titre de ἀρχηγέτης, lequel rappelle une des significations possibles du vocable שיע אלקים. Toutefois, il convient d'observer que ce titre n'est pas donné à Lycurgue lui-même, qui est νομοθέτης.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

— P. 18. Les n[os] 7 et 9 montrent en plus, après le מ de למלך, le petit trait vertical diacritique.

— *ib.*, note 4. — *Cf.*, pourtant, un autre exemplaire trouvé ultérieurement (Pal. Expl. Fund, *Quart. St.*, 1900, pp. 12-13), où il semble bien y avoir זיף, avec le *yod*.

— P. 23, l. 8. Plus tard (*Quart. Stat.*, 1900, p. 27) M. Bliss a corrigé sa lecture שפט en שפם, ce qui n'est pas meilleur.

— P. 49, n. 1, l. 1, lire : *t. II*, au lieu de *t. III*.

— P. 51, § 6. L'inscription avait été reproduite aussi par Euting (*Epigr. Misc.* II, n° 124) avec l'interprétation de Waddington.

— P. 52, n. 1. — *id.* (Epigr. Misc., II, n° 123).

— P. 57, § 8. — M. Brünnow m'a écrit (11 avril 1900) qu'il pensait, pour la localité en question, à *Emhai* (au sud-est de Kerak), où il y a eu une garnison romaine, et que M. Domaszewski, s'appuyant sur l'énumération de la *Notitia dignit.*, inclinerait plutôt à la chercher au nord de Qal'at el-Belqa.

— P. 68. La version syriaque (édition Bedjan), traduction pure et simple du grec ordinaire, a seulement : « Jacens extra civitatem in via τοῦ Qedar juxta mandatum principum sacerdotum impiorum ». Son seul intérêt est de garantir la graphie Κηδάρ (קדר).

— P. 74, l. 1. Cf. pour les localités de cette région, Hartmann, *Z. D. P. V.*, XXIII, p. 68, n., et XXII, p. 177.

— P. 80, II, M. Souter (P. E. F. *Stat.*, 1900, p. 249) propose de restituer à la 4e ligne ΖΟΜΙΝΟϹ en (Δ)όμινος ; mais dans l'orthographe vulgaire le Ζ correspond plutôt à ΔΙ qu'à Δ.

— P. 91, n., lire *n° 1171* au lieu de *n° 117*.

— P. 113, § 18, cf., sur ces inscriptions, les observations publiées dans la *Rev. Bibl.*, 1900, pp. 481-482.

— P. 117, l. 19. Rapprocher du nom ainsi obtenu, Θειμαδουσάρης, celui de 'Αϐδαδουσάρης (cf. p. 168), que je propose de reconnaître dans une des inscriptions de Ewing (Pal. Expl. F., *Stat.*, 1895, p. 47, n° 13).

— P. 120, l. 2. Cf. le n. pr. Χόεμος, où Dussaud (*Voyage au Safâ*, p. 205) veut voir, avec Lidzbarski un équivalent du nabatéen חימו. Le rapprochement est douteux. Faudrait-il corriger Χ(έ)εμος ?

— *id.*, n. 1. Il faut, avec Dussaud (*op. c.*, p. 155) corriger la lecture de Waddington ΧϵϵΓΛΟΥ en Χεε(λ)λου plutôt qu'en Χεέ(μ)ου ; par contre, la forme originale semble être כהילו et non pas חיאל.

— P. 163, l. 5, lire *première* au lieu *de troisième*.

— P. 167, l. 19. Wellhausen avait été précédé dans l'explication du nom de Μόνιμος = منعم par J. H. Mordtmann (*Z. D. M. G.*, XXXII, p. 565).

— P. 173, l. 22, lire *comparable*, au lieu de *incomparable*.

— P. 181, l. 12. Remarquer toutefois, que le verbe בנה est souvent employé pour la נפש, ou stèle funéraire (p. ex. *C. I., S.*, II, 332, 333).

— *id.*, n. 1, lire *Rec.* au lieu de *Rev*.

— P. 183, n. 1, lire *Rec.* au lieu de *Rev*.

— P. 184, l. 6 (d'en bas), lire *Syrie centr.*, au lieu de *C. S. I.*

— P. 185, n. 2, l. 2, lire *en parlant*, au lieu de *en disant*.

— PP. 203-206, § 37. Mes prévisions, bien que basées seulement sur le vu d'une reproduction très insuffisante, se sont trouvées d'une façon générale confirmées par l'examen minutieux que M. Lidzbarski (*Ephem.*, I, p. 201) a pu faire de la photographie originale. Le mot douteux de la ligne 1 est bien une épithète au pluriel, faisant le pendant de טביא ; M. Lidzbarski a réussi à la lire סכריא = שכריא. Le mot douteux de la ligne 2, est bien un titre, vraisemblablement religieux, se rapportant au dédicant: M. Lidzbarski y a déchiffré en toutes lettres (en rejetant le ו parasite et en substituant א au prétendu ה), le mot אפכלא, déjà connu par les inscriptions nabatéennes; le mot demeure, d'ailleurs, d'une origine obscure malgré le bon rapprochement, fait par M. Lidzbarski, avec le minéen אפכל. On peut se demander s'il ne serait pas à rattacher à la racine وكل (cf. وكيل), étant donné l'échange avéré du و du ف dans certains dialectes arabes (p. ex. توجّع = تفجّع. D'autre part, M. Littmann m'écrit que ces lectures sont matériellement établies par une nouvelle copie qu'il a pu prendre de l'inscription originale et qu'il a dû, si je ne me trompe, communiquer à M. Lidzbarski.

— P. 204, ll. 8-9 (d'en bas) lire *photographie* au lieu d'*estampage*.

— P. 216, l. 15, lire *Pœnulus*, au lieu de *Poenelus*.

— P. 236, l. II, lire *une*, au lieu de *un*.

— P. 254, n. 1, l. 1 : lire נבטר, au lieu de נבמר.

— P. 313, n. 2, lire *23* au lieu de *22*.

— P. 318, n. 2. Quelques exemplaires portent, par erreur, « l'année *243* au lieu de *35*.

— P. 320, ll. 12 et suiv. J'aurais dû rappeler que l'histoire des ibis mangeurs de serpents ailés se retrouve avec ses traits essentiels, sauf celui que je discute, au livre II, 75 d'Hérodote, à qui Josèphe a dû l'emprunter en partie. Hérodote localise l'habitat des serpents ailés dans une contrée d'Arabie, presque en face de la ville de Buto (Basse-Égypte).

— P. 342, ll. 6-12. — Tout en admettant la dislocation possible de la légende, le P. Lagrange (*Rev. Bibl.*, 1902, p. 151) inclinerait à croire que la leçon du Sifre תלגא, peut être maintenue et que le nom est applicable à un certain *Djebel eth-Thaládjé* adjacent à Karak.

— P. 345 et p. 346. Rectifier les appels de notes de la p. 345, *2,3,4*, en *1,2, 3*. La note *4* de la page 345, répond à l'appel *1*, de la p. 346, l. 1 ; le second appel *1*, l. 12, demeure bon pour la note *1* de cette même dernière page.

— P. 366, n. 1, lire *les recommandations* au lieu de *la*.

— P. 373, n. 2. Au dernier moment, grâce à l'obligeance de M. I. Lévy, j'ai pu avoir connaissance de l'opuscule en question. Il est extrait de *l'Anzeiger der philos. hist. Classe* de l'Acad. des Sc. de Vienne, 1901, n° XV, séance du 12 juin, et, par conséquent, postérieur de plus de six mois à ma première communication à l'Académie des Inscriptions.

TABLE DES FIGURES DANS LE TEXTE

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

TABLE DES MATIÈRES

Pages

1. Par suite d'une erreur typographique, le § 3 a été omis dans le numérotage.

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.